الدكتور علي الشامي

الحضارة والنظام العالمي

أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب



الدكتور علي الشامي

الحضارة والنظام العالمي

أصول العالميّة في حضارتي الإسلام والغرب

دار الإنسانيّة

دار الإنسانية
للدراسات والنشر والطباعة والتوزيع
ص.ب: ٦١٣٥/ ١١٣ بيروت ـ الحمراء

تصميم الغلاف بريشة الفنان الدكتور أكرم قانصو

بيروت ـ ١٩٩٥

الإهداء

إلى حسين وحسن وياسر...

أهديكم هذا الكتاب تعويضاً عن إنشغالي به طيلة السنوات الماضية، وعن تقصيري في حقكم على الأب، إهتماماً ورعاية وعاطفة. ومع ذلك، فان حضوركم في الكتاب كان ماثلاً في الغايات التي يسعى اليها،وهي ان تصل اليكم الأفكار الواردة فيه وقد بلغتم الرشد والقدرة على تعقّلها والتعمّق فيها، على أمل ان يجد جيلكم فيها فائدة تحول دون ازدواجية في الشخصية أو ثنائية في الهويّة، وان يأخذ منها إرادة صادقة في معرفة «الذات» كضرورة لا غنى عنها من أجل معرفة «الآخر» والتفاعل معه..

هاشم

بقلم سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين
رئيس المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى في لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الذين اتبعّوه باحسان.

يثير هذا الكتاب أسئلة مهمة ومتنوعة حول الذات والآخر، حول الحضارة ودورها في توجيه العلاقات بين الشعوب والدول. قد لا يقدم هذا الكتاب أجوبة عن الأسئلة المعلنة أو غير المعلنة، إلّا أنه يفتح نقاشاً حولها ويدعو للمساهمة في بحث مشترك عن الأجوبة التي تساعد على بناء الذات من الداخل، مثلما تساعد على فهم الآخر، الغربي، بدون محاكاة أو ذهول أو عقدة نقص أو انهزامية... بدون قراءة خاطئة للذات والآخر وبدون إسقاط أطروحات الآخر على الذات.

ويدرس هذا الكتاب أصول البعد العالمي للحضارة وكيف نشأت العالمية في التجربتين الاسلامية والغربية. وقد لاحظت أنه يحلّل الدوافع والعوامل التي تفسّر توظيف الغرب لحضارته وأخلاقياته وصيغته الخاصة في الحياة لكي يفرض على الآخرين نظاماً عالمياً جديداً، يقوده وفق مصالحه وأهوائه.

هذا التوظيف الغربي للحضارة والقيم ودوره في تكوين نظرة العالم الغربي للشعوب الآخرى والثقافات الأخرى، وفي الأسباب الكامنة وراء ما نسمعه اليوم عن النظام العالمي الجديد، يدفعنا ـ هذا التوظيف ـ إلى ملاحظة عدة أمور.

أولاً، ان النظام العالمي الجديد ليس جديداً وإنماهو تمظهر جديد لنظام قديم. يجسّد هذا النظام غريزة الغرب، غريزة الاستحواذ؛ وقد تمظهر في عدة صيغ منذ انطلاق أوروبا أو العالم الغربي نحو آسيا وأفريقيا وشعوب القارة الأميركية؛ تمظهر منذ عصر الاكتشافات الكبرى وكانت له أركان في مقدمتها البرتغال واسبانيا، إلّا أنه بعد عصر الاكتشافات، اكتشاف القارة الأميركية وبعض المجاهل في أفريقيا وآسيا، بدأ عصر الاستعمار الذي نقرأ عنه وأدركنا أواخره، أعني أن جيلنا نحن أدرك أواخره، وتغيرت أركانه بدون أن تتغير غرائز القوى المهيمنة في عصر الاستعمار، رغم التقلبات التي

حصت في القوي المسيطرة ورغم التقدّم في مجالات العلوم والحضارة: من الامبراطورية النمساوية والامبراطورية الروسية إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى، حيث برزت قوى جديدة، على رأسها بريطانيا وفرنسا، وقام النظام العالمي بواسطة هذه القوى، أي فرنسا وبريطانيا، دون إغفال التوسّع الروسي في آسيا الاسلامية. وفي مرحلة ما بين الحربين بدأ ما يُسمى الاستعمار الجديد، وقد تمظهر النظام العالمي في هذه المرحلة في الامبريالية التي بلغت أزمتها الذروة في الحرب العالمية الثانية. ونحن عشنا مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، مرحلة حرب الامبريالية، بصيغها المباشرة أو المقنّعة. وبعد أن استنفذت هذه المرحلة جميع إمكاناتها، تجري الآن إعادة تركيب آلية الاستحواذ في العالم الغربي في صيغة جديدة.

غالباً، وربما دائماً، كان هذا النظام، وفي مختلف تمظهراته، يرفع شعاراً أخلاقياً، يغطي غريزته الافتراسية بشعارات أخلاقية. نذكر في الماضي النظريات التي كانت تتحدث عن رسالة الرجل الأبيض، رسالة التمدين والتحديث، ونذكر الآن أن النظام العالمي الجديد يقوم أيضاً على مجموعة قيم، وهي أبجدية معروفة. هذه المجموعة من القيم التي يتحدثون عنها، يتم اختصارها، تارة، بالديمقراطية السياسية والليبرالية الاقتصادية؛ وتُفصّل، تارة أخرى، فيقال حقوق إنسان، رفاهية، حقوق المرأة، وما إلى ذلك..

هذا النظام ليس جديداً. شعوب أفريقيا وآسيا وأميركا الجنوبية، العالم الاسلامي والعوالم الثقافية الأخرى، كلها اكتوت دائماً بهذه الروح، التي من الممكن أن نقول عنها انها روح فاوست. الحضارة التي تتمظهر آليتها وتحددها بهذه التمظهرات لنظامها الخاص هي الحضارة المسماة فاوستية عن حق، والتي أفلح غوته في التعبير عنها، وإن كان، ربما، من حيث لا يريد. وهي الحضارة التي تتخلّى عن كل المقدسات في سبيل المنفعة. ولا ننسى أن العلم والمعرفة عند فاوست لا يمثلان قيمة بمقدار ما يمثلان منفعة، بمعنى الروح النفعية الذرائعية في مقابل القيم. من هنا، لا نرى أي صدق في الدعوة التي يبشّر بها منظّرو ما يُسمى النظام العالمي الجديد، حيث نلاحظ أن قيادات الصيغة الجديدة للنظام الدولي، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية، تتصرّف بمعايير مختلفة مع العالم. ففي بعض المناطق، تتصرّف متجاهلة كل هذه القيّم. فتدعم أنظمة أو أطروحات لا تحمل ذرة من هذه القيم في سلوكها، وتغطي كل جرائمها تجاه شعوبها وتجاه الآخرين. ونراها، في الوقت نفسه، تتصرّف مع دول أو شعوب أخرى على أساس هذه القيم، فتعاقبها لأنها لا تلتزم بهذه القيم، قيم الديمقراطية وحقوق الانسان... ونملك أمثلة تطبيقية، في مقدمتها موقف هذه الدول ـ دول الصيغة

الجديدة للنظام العالمي ـ من الكيان الصهيوني في فلسطين، أو موقف هذه القوى من السلاح النووي. حيث نرى، مثلاً، أن دول الغـرب تسكت عن دول تمتلك السلاح النووي طالما أنها تـدور في فلكها، وتعـاقب وتلاحق دولاً أخـرى تسعى إلى امتلاك السلاح النووي. ونلاحظ هذا الموقف المتناقض والمتفاوت تماماً وبصورة فاضحة في مناطق جنوب شرق آسيا والشرق الأوسط وشبه القارة الهندية، حيث نرى مواقف قيادات النظام العالمي بتناقضاتها المكشوفة، بين الهند وباكستان، بين العراق وإسرائيل مثلاً في منطقتنا، أو من خلال الأزمة التي عايشناها مؤخراً بين الولايات المتحدة الأميركية وكوريا الشمالية.

بالنسبة لحقل الاقتصاد أيضاً، نلاحظ، وبشكل فاجع وفاضـح، أن مؤسسات النظام الدولي، في صيغته الامبريالية أو في هذه الصيغة الجديدة، التي هي تمـظهر جديد للامبريالية أيضاً، نلاحظ مثلاً أن اقتصاديات دول مناطق شاسعة تخضع لشروط معينة، بحيث تجد نفسها ملقاة في أحضان التخلّف، واقتصاديات دول أخرى تنال رعاية تجعلها تنطلق. وتعمل هذه المؤسسات على تحويل العالم كله إلى سوق، ما عدا الفلك الخاص بدول الصيغة الجديدة لهذا النظام العالمي. وحينما تصطدم سياسات السوق مع الطموح السياسي الانساني لشعوب برمتها، نجد أن هذه الشعوب تُعاقب بالانقلابات العسكرية أو بالفتن الداخلية، التي تبدو واضحة فيها بصمات القوى المهيمنة. هذه القوة المهيمنة، كما نلاحظ، تعمل وفقاً لقوى الطبيعة في المجتمعات الانسانية الخاصة بها، أي وفق قانون التوحّد وتوحيد المصالح وتوحيد الرؤى. . . بينما نراها تعمل ضد قانون الطبيعة في المجتمعات الخارجة عنها، حيث تسود آلية التفتيت والتفكيك، في شرّ ما يمكن أن يحدث، ولكن تحت شعار ما يسمونه قيماً: حقوق تقرير المصير، حقـوق أقليات، حقوق التعبير الثقافي عن الذات. . . ونلاحظ هنا، مثلاً، كيف توضع على قدم المساواة حضارات كبرى وثقافات كبرى، مثل الحضارة العربية الاسلامية أو الحضارة البوذية أو الكونفوشيوسية، مع ما يُسمى ثقافات لجيوب أو جماعات محدودة وصغيرة ومتخلّفة، من قبيل بعض القبائل الافريقية، وما أشبه ذلك. بحيث يتم إخضاع شعوب بكاملها لعمليات التفتيت وشرذمة العمل الثقافي من الداخل، وما يتبع ذلك من تحطيم سياسي من الخارج، بهدف إعادة تكوين هذه المجتمعات، قيد الاخضاع، وفقاً لصيغ سياسية تجزيئية تحت شعارات حقوق تقرير المصير وحقوق التعبير عن الذات أو الحقوق الثقافية للشعوب أو للمجموعات أو للأقليات. . .

نعتقد أن الشعار الذي يرفعه المنظّرون لهذا النظام العالمي الجديد، ولعلّ من أشهرهم فوكوياما ورفيقه هنتنغتون، لا يعدو كونه شعاراً كاذباً، وهو يشبه شعار التمدين

والتحديث أو ما يُسمى رسالة الرجل الأبيض التي أنتجت أبشع الجرائم في تاريخ الانسانية كلها، وكشفت القاعدة التي ترتكز عليها مصالح الغرب وشعاراته الحضارية والأخلاقية. وإذا خرجت حالة ما عن هذه القاعدة، فانها لا تتجاوز واقع انها حالة فريدة أو استثنائية. نشير هنا إلى حالة تصحيح واحدة إنما حدثت بسبب العجز عن السيطرة وبسبب إمكانات السوق. وهو التصحيح الذي حدث في جنوب أفريقيا. وعند الفحص عن خلفيات هذا التصحيح نجد أنه لم يكن عن اختيار وإنما كان عن ضرورة سبّبها العجز عن السيطرة على حركة السود من جهة، ولأن مصالح السوق إقتضت توسيع نطاق الاستهلاك لبيع المزيد من السلع، من جهة ثانية. وهذا يعني تحويل جنوب أفريقيا إلى سوق منتجة ومجزية، حينئذٍ ترجم التصحيح بالشكل الذي رأيناه. وهو الأمر الذي كان ينبغي أن يحدث قبل ثلاثين سنة أو أربعين سنة، في نظام ما كان ينبغي أن يحدث على الاطلاق، نظام الفصل العنصري الذي قام في ظل الكنيسة وفي ظل الديمقراطيات الغربية.

في الواقع، وأمام هذا التنظير الحضاري، وما يقابله مما يكذبه في الواقع المعاش على الصعيد العالمي والدولي، انه إذا كانت هناك بقية احترام للقوى المهيمنة، فان هذا الاحترام قد زال نهائياً. هذه القوى لا تتمتع بأية أخلاقية على الاطلاق، ولا تلتزم بما يفرضه عليها موقعها العالمي، موقع القوة والسيادة، من التزامات أخلاقية تجاه الآخرين، تجاه الانسانية ومجموع البشر.

ثانياً، لاحظت فكرة أثارها الكتاب في أكثر من موضع، وخاصة السؤال المتعلّق بمصداقية الرؤية التي تقول ان النموذج الغربي يتجه إلى تعميم نفسه. نقول نعم، ان هذا النموذج يتجه إلى تعميم ذاته، ولكن علينا أن نلحظ بأي دافع ولأي هدف يتجه إلى تعميم ذاته. نحن حين نتحدث عن حضارتنا وعن فكرنا، أي عن الاسلام، فكراً وحضارة، نقول ان الاسلام يتجه إلى تعميم نفسه، بمعنى أنه ينقل نفسه كما هو عند دعاته، ويستلمه الآخرون لكي يتولوا صياغة حياتهم على أساسه بأنفسهم وبإرادتهم، ووفقاً لرؤيتهم. أي أن تعميم الاسلام على الآخرين لا يعني مسخهم وإعادة إنتاجهم. ان الدعاة في الأمة الاسلامية لا يمسخون من يدخل إليهم ويعيدون إنتاجه على الصورة التي تناسبهم، وإنما يعطون الصيغة الفكرية والتشريعية، لكي يعيد الآخرون، المسلمون الجدد، تنظيم أنفسهم وفقاً لمعطياتهم هم. في المقابل، نلاحظ أن الغرب، ومنذ عصر الاكتشافات، قد دمّر كلّ ثمين، دمّر كل الأشياء وكل الانجازات الثمينة للفكر الانساني وللروح الانسانية وللذوق الانساني، التي أنتجتها الحضارات الأخرى والشعوب الأخرى، في سبيل فرض نموذجه الخاص ولاعادة إنتاج هؤلاء البشر بحيث

يصبحون نسخاً عنه، ولكنها تكون في خدمة مشروعه الذاتي وليس في خدمة ذاتهم. وهذا ما فعله المستكشفون الأوروبيون مع شعوب وقبائل القارة الأميركية، والمثال الأبرز هو مثال التدمير الشامل لحضارات الأنكـا والازتيك. وقد حصل نفس الأمر بـالنسبة إلينا، بالنسبة للعالم الاسلامي، بالنسبة إلى شبه القارة الهندية. . . حضارة الهند بكل صيغها الثقافية عرفت تدميراً وتشويهاً.

أتذكر مثلاً أنني شاهدت مبنى في اكرا، حيث يـوجد تـاج محل، وهـو القصر الصغير الذي قيل ان الامبراطور اكرا كان يجلس فيه ليراقب تاج محل، وقد قـال لنا الخبراء انه كان مزخرفاً زخرفة دقيقة لا تزال بقاياها موجودة فعلاً في نقوش ومنحوتات ومنمنمات، فيها بعض الأحجار الكريمة من الدرجة الثانيـة أو الثالثـة طبعاً، وبعض القضبان أو الأسلاك النحاسية المذهبة، كان الجنود الانكليز، وهم لا يتصرفون إلاّ بإمرة ضباط، ينزعون هذه الزخارف ويحولونها إلى نقود. وهذا التشويه موجود الآن في هذا المكان، وفي ألوف الأمكنة الأخرى في العالم. ان أفضل ما أنتجه البشر يحوّل إلى سلعة تخضع لمبدأ المنفعة وليس لمبدأ القيمة الأخلاقية أو الجمالية. أما البقايا، حطام هؤلاء، يتحول إلى قطع في المتاحف، يتم إخراجه من دائرة الحياة ومن دائرة الثقافة ومن دورة صياغة البشر، صياغة عقولهم وقلوبهم وأذواقهم، ليتحوّل إلى موضوع يخرج عن كونه جزءاً من الذات، من النسيج الانساني لأصحابه، ويُبتر عنهم بهدف تحويله إلى مادة متحجرة في متحف، ان درسها أحد فانما يدرسها كأي متحجرة من المتحجرات، وان رآها أحد، فمن أجل مجرد المتعة البصرية، لا أكثر ولا أقل.

نعم ان الغرب يريد تعميم ذاته الحضارية فيما يفيد استهلاكه للآخرين. أذكر بعض الأمثلة التي قد تبدو مثيرة للاستهجان مثلاً، نحن لا نحتاج إلى فنادق خمس نجوم، لكنهم يحمّلون إقتصادنا نماذج فنادق الخمس نجوم، بكل ما فيها من خدمات، لأنهم يريدون أن يجعلوها محطتهم. نحن لا نحتاج إلى نمط لهوهم، عندنا أساليبنا الخاصة. الغرب يلغي لهونا الخاص الذي يعبّر عن فكرنا، يلغي غناءنا وموسيقانا ونحتنا وتصويرنا وأناشيدنا وشعرنا وألعاب أطفالنا، ويقدم لنا نموذجه، وليس ذلك من أجل أن نكون مثل الغـربيين وإنما من أجـل أن نكون أداة لاستمتـاعهم أو لاستثمارهم. انهم يعممـون نموذجهم الذي يلغي الآخر ولا يسمحون للآخر بأن ينمو من خلال إيجابيات نموذجهم نفسه، بمقدار ما يدفعون الآخر إلى الضمور من خلال سلبيات نموذجهم. يجري الآن تسويق الأطروحة الجديدة ـ القديمة التي تقول ان التقدم مرهون بالمحاكاة، سواء في الحياة الاجتماعية، في نماذجها المسماة إنسانية، مثل قضية المرأة، أو حقلها السياسي

في نظام الحكم وعلاقات السلطة، أو في المجال الاقتصادي، مثل قضية العمل والعمال والتصرف وفق مذهب السوق أو سياسات السوق والاستهلاك.

ونحن نسميها محاكاة وليس التماثل، لأن التماثل يفترض أصالة، أما المحاكاة فهي تقليد. ولكن يا ترى هل يسمح الغرب بالتماثل؟ وقد ردّ هذا الكتاب بمنهجية تؤدي إلى استحالة التماثل. ونحن نرى أن التماثل ممنوع، والغرب يسمح فقط بالمحاكاة بمقدار ما تساهم في تحويل المجتمع إلى سوق. أما أن تصل المحاكاة إلى مستوى المماثلة، ومن ثم ما تقتضيه هذه المماثلة من استقلال، حيث يكون المماثل مستقلاً بينما يبقى المحاكي بحاجة إلى نموذج، لأنه لا يمكن أن تحصل محاكاة بدون نموذج. من هنا نلاحظ أن الغرب، بالمعنى الحضاري والاقتصادي والسياسي، يصّر على المحاكاة، على أن تكون الشعوب الأخرى خارجه، أن يبقى الآخر محاكياً، انعكاساً، بدون ذاتية أو أصالة.

تظهر عالمية النموذج الغربي ومشكلة التماثل معه كإشكالية مفصلية، تبدأ مع هذا الكتاب ولا تنتهي. فقد ظلت السؤال الأساسي الذي تفرعت عنه جميع الأسئلة الأخرى.

وأعتقد أن الدكتور علي الشامي قد أفلح في أن يكشف عن جوهر مشكلة الآخر، غير الغربي؛ المشكلة في كل تشعباتها، وخاصة في جذرها الكبير، الذي يعني الموقف من صيغة الحياة: ما هي صيغة الحياة الملائمة للنمو الروحي والنمو المادي؟ كما أفلح الكتاب أيضاً في أن يكشف الوجه الخفي والبعد الخفي للعالم الغربي وللحضارة الغربية؛ في أن يكشف كذلك عن جوانب مهمة جداً من مضموننا نحن، مضمون العالم الآخر، وخاصة الاسلام، عالم الاسلام وليس العالم الاسلامي. ويثير الكتاب أسئلة مهمة حول كيفية التماثل انطلاقاً من الذات. وهنا، فانني لا أنظر إلى التماثل باعتباره هدفاً، إذ أعتبر أن لكل حضارة فلسفتها الخاصة والتي لا يمكن أن تكون عالمية. فهي تتناول، تارة، الثابت في الحياة والأكوان وهذه يفترض انها تبحث عن حقيقة واحدة، لكن باعتبارها إعادة تفسير لصيغ الحياة عند الانسان، فانها تبحث عن حقائق متنوعة، كلها حقائق. ومع ذلك، فاننا نلاحظ الآن أن الآخر قد أضاع حقيقته ولم يستطع الاندماج في حقيقة أخرى. وحتى التجارب التي يُقال عنها أنها ناجحة، وهي التجربة اليابانية، أو التجارب الأخرى حديثة العهد المسماة نمور آسيا، فانني أرى أن هذه النماذج تقدم شاهداً لنا وليس ضدنا، أو ضد هذه الأطروحة. نحن نلاحظ أن زمن العافية الياباني قد استنفد، وقد بدأت اليابان تنوء تحت وطأة النفايات، تحت وطأة علاقتها مع

العالم الغربي وفي علاقاتها الداخلية وأخلاقياتها. وبالرغم من أنها لا تزال، في حجم الانتاج الاقتصادي، تتبوأ منزلة عالية، إلاّ ان هذا لا يشكل المقياس الوحيد للنجاح.

السؤال الكبير الذي يثيره الكتاب هو السؤال المزمن: كيف نحتفظ بذاتنا ونستعيد ونطوّر حقيقتنا الخاصة التي تجعلنا مماثلين، لا باعتبار أننا نسخ مكررة، وإنما باعتبار ما يصطلح عليه بأنه أصالتنا، سواء في المجتمع، في علاقات المجتمع أم في أنظمتنا السياسية أو في حياتنا الاقتصادية. نجد الآن، مثلاً، القضية الاجتماعية الخاصة بوضع المرأة، فقدان التمايز بين المرأة العربية أو الهندية أو الصينية وبين المرأة الأميركية أو الفرنسية أو الالمانية يعتبر هذا نجاحاً عند الآخر، يحقق بواسطته ما يسمى تقدماً أو خروجاً من حالة التخلّف. ونسأل، هل الستر الاسلامي أو الساري الهندي أو الكيمونو الياباني، هو مجرد وظيفة، عملية تاريخية، أم انه يعبّر أيضاً عن روح، عن علاقة مع الطبيعة وعلاقة مع المعنى؟ هذه الوظيفة الثانية أو التعبير الثاني، يُراد إلغاؤه.

نحن نعاني أيضاً في الحياة السياسية من نفس المشكلة: هل النموذج الديمقراطي، نعم الديمقراطي، ولا عداوة لنا مع الألفاظ والأسماء، يعني أن نكون مماثلين فيما يُسمى حرية سياسية، مساءلة سياسية، علاقات الحاكم بالمحكوم، علاقات الدولة بالمجتمع؟ هل يعني أن تكون حياتنا السياسية نسخة عن الصيغة الفرنسية أو الصيغة الأميركية أو الصيغة البريطانية؟ ألا يمكن لهذه الشعوب، غير الغربية، أن تطوّر صيغها الخاصة التي لا تكون بالضرورة مماثلة، أو تكون مماثلة مع وجود التنّوع الخاص؟ هذا الموضوع لا يؤخذ بعين الاعتبار. يقال الآن ان التعدّدية الحزبية، مثلاً، يجب أن تكون تعدّدية شبيهة بالتعدّدية السائدة في العالم الغربي، بحيث يمكن أخذ برنامج حزب العمال البريطاني أو الحزب الجمهوري الأميركي، وجعله، مع تغيير الاسم، في مصر أو الجزائر أو الهند أو في أي مكان آخر.

وفيما يتعلق بالاقتصاد، هل يشكل حجم الانتاج الكبير هدفاً في ذاته؟ ان فلسفة الاقتصاد الغربي تقوم على فكرة استنزاف الطبيعة، قهر الطبيعة، هل تشكل هذه الفلسفة الصيغة الملائمة لنا؟ هل المعيار هو كم نستهلك من الصابون وكم نستهلك من الماء وكم نستهلك من الكهرباء، أم أن هناك ذاتية خاصة، فلسفة خاصة بدورة اقتصادية، تجسّد رؤية معينة للطبيعة والأشياء؟.

أتذكر الآن، بعد أن فرغت من قراءة هذا الكتاب، ما نسميه في ثقافتنا بالقصد،

القصد في الانفاق: إنفاق الوقت وإنفاق المال وإنفاق الجهد واستهلاك الطعام واستهلاك الثياب . . . هذا القصد يختلف تماماً عن الاستهلاك ويخالفه. إذ ليس القصد بخلاً على الذات ولا حرماناً لها، وإنما هو في بعض أبعاده، فيما يبدو لي، حرص على إرث البشرية الموجود في الطبيعة، في الأرض والمياه والثروات. . .

نلاحظ، على سبيل المثال، أننا نواجه إحدى أعظم كوارثنا كبشر في قضية تلوّث البيئة وتغيير علامات الاحياء والجمادات والنباتات ببعضها البعض. عند الفحص والتدقيق، نجد أن المسؤولية الكبرى عن تلويث البيئة وتدميرها ملقاة على عاتق العالم الصناعي، وعلى هؤلاء الذين يمثلون الحضارة الغربية. لقد أنتجوها بأغلى الأثمان البشرية، وأغلى مصادر الطبيعة والفضاء. فقد أنتجوا حضارة من الدبوس إلى الأقمار الاصطناعية وسفن الفضاء التي تذهب الآن إلى المشتري، وكل ما بينها من إنجازات حضارية. هذه الحضارة أدّت الآن إلى تلويث البيئة، تلوّث لا أعرف كيف يمكن التغلب عليه. كما أنها سبّبت ما نتسامع به من تدمير طبقة الأوزون. هذه الحضارة، بكل متعها المادية والاستهلاكية، التي دفع ثمنها العالم كله، الجنس البشري بكل ثرواته وطبيعته وبشره، لم توضع في تصرّف جميع البشر، وإنما وضعت بتصرّف الذين يتمكنون من الاستمتاع بها فقط. أي الذين يتمكنون من شراء منتجاتها. فكانت النتيجة ان ٤/٥ البشرية يدفعون ثمن إنجاز حضاري مادي لا يستطيعون الاستمتاع به لأنهم لا يستطيعون شراءه. بينما خمس البشرية على الأكثر يستمتعون بكل ذلك، لمجرد انهم يستطيعون شراءه.

يمكن أن نعطي مثلاً آخراً عن عقلية هذه الحضارة. تُشن حروب، آخرها في منطقتنا، ولعلها ليست الأخيرة، حرب الخليج الثانية، للسيطرة على مصادر الطاقة، في الوقت الذي نجد فيه أن شعوباً بكاملها تفتقر إلى أبسط كمية من الطاقة لتشغيل معمل أو تسيير باخرة. بينما نجد بعض الدول الغربية تنفق مقادير ضخمة من النفط لتدفئة أحواض السباحة في بلاد باردة لمجرد الاستمتاع بالسباحة في أحواض دافئة، في حين أن ملايين البشر يموتون برداً لأنهم لا يجدون ما يتدفأون به، أو يموتون جوعاً لأنهم لا يجدون وسيلة نقل تنقل الطعام من مكان الوفرة إلى مكان الحاجة.

هذه باختصار بعض ملامح هذه الحضارة التي تدّعي أنها عالمية، أو تريد أن تجعل نفسها أساساً لنظام العالم، الذي كانت قمة الأرض الأخيرة فضيحة من فضائحه. فقد انعقدت هذه القمة العالمية للبحث حول مشكلات التلوّث وترتيب المسؤوليات. بكل فجور، ولا أتحاشى هذا التعبير، جعل القيمون على الحضارة الحديثة وإنجازاتها،

بعد أن جعلوا الحضارة إنجازهم الخاص، جعلوا تكاليفها في البيئة مسؤوليتنا، وأدانونا أخلاقياً، ويريدون أن يقتطعوا من مواردنا الضئيلة أموالاً لأجل تصحيح خطأهم هم، مع احتفاظهم بحق الاستمتاع بمنجزات هذه الحضارة لأنفسهم. مثلاً، من يستطيع الاستمتاع بمنجزات الطب الحديث؟ هل يتاح لعشرات ملايين المرضى في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية الانتفاع من منجزات الطب الحديث؟ هم لا يستطيعون ذلك، ولا دولهم تستطيع ذلك أيضاً.

ملحظ آخر نلاحظه في هذا الجانب، في طبيعة هذه الحضارة، وهو الموقف من مسألة العلم، وهي مسألة توقف الكتاب أمامها بشكل تفصيلي. ان مسألة العلم، مسألة البحث العلمي والاكتشاف العلمي قد تحولت إلى غاية في ذاتها. بدأنا من المنجزات الخيّرة، مثل منجزات باستور، ووصلنا الآن إلى أبحاث الجينات. بدأنا من اكتشاف النفط والفحم الحجري ووصلنا إلى الطاقة الذرية. وهنا أتساءل: إذا أردنا أن نقيس فوائد وأضرار إكتشاف الطاقة الذرية بالنسبة لمجمل الجنس البشري، وليس فقط بالنسبة لهذه الحضارة التي تدّعي أنها حضارة عالمية، كونية، خاصة عندما لا تقول عن نفسها انها حضارة الغرب وإنما حضارة العالم كله، نتوصل إلى أن الأخطار التي ولدها اكتشاف الطاقة الذرية على البشرية هي أكثر بمئات أو ألوف المرات من المنافع التي جلبها. ويكفي في ذلك اكتشاف السلاح النووي الذي مكّن دول هذه الحضارة من أن تستحوذ على العالم بالرعب. ويكفي أيضاً انه حتى في موارد استعمالها لأغراض سلمية، نراها تشكل سيف ديموقليس على عنق شعوب بكاملها، بأخطاء أو جرائم تنتج أمثال مفاعل تشرنوبيل في شتى بلاد الدنيا. نموذج آخر يمكن أن يطرح كتنظير، ويمكن أن يكشف أيضاً عن أحطّ إنحطاط يمكن أن يتبجّح به أحد: نفايات العالم الصناعي السامّة، سواء النفايات الذرية أو الكيماوية، وهي في تعاظم مستمر، تستبيح هذه الدول لنفسها أن تصدّرها، وهي نفايات مهلكة، إلى الدول الفقيرة وإلى الشعوب الفقيرة في آسيا وأفريقيا، لقاء أموال قليلة لا تأخذها هذه الشعوب وإنما يأخذها رجال أنظمة عميلة وتابعة، بحيث أن هذه النفايات ستكون بعد عشر سنوات أو عشرين سنة أو خمسين سنة، هي الأوبئة الجديدة التي تهدِّد بإبادة عشرات الملايين، وتشويه مئات الملايين من البشر. وفي حين يحتفظ الغرب أو الشمال الغني بمنجزات الحضارة النظيفة النقية، تتحمّل الشعوب غير الغربية تكاليف هذه الحضارة في البيئة ونتائج إنجازاتها في النفايات، وهي الشعوب عينها التي يوجه إليها الخطاب الأخلاقي، خطاب الليبرالية الاقتصادية والديمقراطية السياسية، وكل مفرداتها من حقوق المرأة وحقوق الانسان

وحقوق الأقليات وحق كل إنسان وكل شعب وكل فئة وكل قبيلة في التعبير عن نفسه، وبالتعبير عن أصالته الخاصة.

وفيما يتعلق بنا، نتساءل: إذا كان يحق للقبيلة الفلانية في أفريقيا أن تطوّر لغتها الخاصة وشعرها الخاص وأحلامها الخاصة وديانتها الخاصة... لماذا لا يحق للعرب أو للمسلمين أن يعيشوا إسلامهم كما يفهمونه هم، وليس كما يفهمه ويعيد تفسيره مستشرق من هنا أو منّظر في وزارة خارجية أميركية أو بريطانية أو فرنسية؟؟ يحق لنا التعبير الذاتي الخاص في حدود ما هو فولكلور، وفي حدود ما هو مادة تسلية ومادة دهشة، في حدود ما هو قطعة في متحف، أما في بناء أو في محمية من محميات الحيوانات النادرة، كما يوجد في كينيا أو غيرها. أما عندما تريد الثقافة الخاصة أو العقيدة الخاصة أن تتحول إلى جزء من شخصية أصحابها، الجزء الذي يؤصلّهم وينوعّهم ويجعلهم طاقة بشرية منتجة لذاتها، يُمنع ذلك عنهم.

وهكذا، نلاحظ أن كثيراً من هذه المظاهر والمواقف تفضح دعوى القيّمين على هذه الحضارة، الذين يعلنون تعاليهم على مصالحهم الخاصة، ويتحدثون عن عالميتهم، عن حضارتهم الكونية، إلاّ أنهم في الواقع لا يزالون يعيشون في الكهوف وفي العواطف البدائية التي تفترس، والتي جعلتهم لا يعرفون سوى الافتراس...

هذا الكتاب، وأشهد أني استمتعت بقراءته وانتفعت به، قيمته الكبيرة كقيمة كل عمل كبير في أنه يفتح آفاقاً للرؤية. قد لا تكون إجاباته شاملة، إلاّ أنه أثار كثيراً من الأسئلة الأساسية والمفصلية، آمل أن يكون مساعداً في البحث عن كيفية استعادة وعينا بذاتنا، كما نحن في منابع فكرنا وفي تطبيقنا التاريخي لهذا الفكر، أن نكون منفتحين على الآخر لا لافتراسه أو لاستثماره وإنما للتكامل به ومعه. أن نحافظ على هذا وفي نفس الوقت نعمل على تطوير نموذجنا الخاص في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، في ذاتنا وفي العلاقة مع الآخرين، حتى مع هؤلاء الذين يحملون هذه الطبيعة الافتراسية الفاوستية.

لكن هذا البحث، وفي هذا الحقل بالذات، يحتاج إلى مساهمات كثيرة، إلى مثابرة وإخلاص، في الجهد العلمي وفي النيّة والغاية. فإذا راجعنا، بلمحة سريعة، بدايات المحاولات الخاطئة، منذ عهد محمد علي في مصر، منذ ردود الفعل الأولى المستجيبة أو المقاومة للغزو الفرنسي لمصر والاستحواذ البريطاني على شبه القارة الهندية، والانسياح الكبير لعملية الاستعمار، نجد الفشل في كل مكان. فقد فشلت

ردود الفعل المقاومة التي لم يدرك كثير منها طبيعة هذا العـدو، طبيعة هـذا المناخ؛ وفشلت أيضاً المحاولات الموالية التي كان كثير منها بالتأكيد حسن النيّـة. منذ ذلـك الحين حتى الآن، فشلت كل التجارب والصيغ، الاسلامية وغير الاسلامية، الموافقة أو الرافضة على السواء.تجربة الرفض فشلت وصيغة القبول ومحاولات التكيّف والتماهي والسعي نحو التماثل مع الغرب، فشلت أيضاً. نحن نعيش، منذ ذلك التاريخ ولغاية الآن، حالة الفشل الذي يعيد إنتاج نفسه فينا ونعيد إنتاجه في حياتنا، بأشكال وصيغ متنوعة.

هذا الكتاب وأمثاله يثير السؤال الذي طرح منذ بـدايات اليقـظة، منذ بـدايات اكتشافنا ان العالم من حولنا يتطوّر، وخاصة هذا العالم الغربي، واننا، في الحقيقة، قذفنا في عصر لم نتأهب له، لا لأننا لا نملك أدوات التأهب، وإنما لأننا لم نستعمل هذه الأدوات. وبعبارة أخرى، نعيش في ذاتنا، وفي فكرنا الحضاري وفي ثقافتنا في مناخ تقويم هجري، ونريد أن ننتقل بصيغ حياتنا الـظاهريـة إلى مناخ تقـويم غريغـوري. فـالمسافـة هكذا قـد تكون أوسـع. نتحـدث، مثـلاً، في سنـة ١٤١٥ للهجـرة وفي سنة ١٩٩٤ للميلاد، ولكن المسافة قد تكون أكثر من هذه الست قـرون، قد تكـون المسـافة ألف سنـة مثلاً، لا بمعيـار التقدّم والتخلّف وإنمـا بمعيار ضيـاع الـذات أو استلابها.

إنّ ما نسميه أصالة أو استعادة الذات لا تعني فقط، بالنسبة إلينا، ملابس أفضل أو طعاماً أفضل أو مساكن أفضل أو وسائل نقل أفضل، وإنما تعني ما هو فوق ذلك، وهو دور أفضل في صنع تاريخ العالم. وهنا بالذات تكمن المسألة كلها. وهذا هو السؤال الذي تحدّى السياسيين وفشلوا فيه وزادوا من هزيمتنا. هذا السؤال يواجه الآن القيّمين على شأن الفكر وبناء الذات، بناء الداخل، خاصة وان الاشكالية التي نواجهها مركبة وليست بسيطة. ان هؤلاء القيّمين على مضموننا الداخلي هم جـزء من المشكلة. ان كثيرين منهم صيغوا وفقاً لمفاهيم الآخر، وبدون وعي منهم بالتأكيد، تحولوا إلى أدوات للآخر. وما نقرأه ونسمعه الآن بالنسبة لما يسمى سلام عربي ـ إسرائيلي، سلام الشرق الأوسط، نجد ان كثيراً من هؤلاء ينظّر ويقنع ويختلق الحجج التي تؤكد هيمنة الآخر وتساعده على النجاح في دوره ومهمته. ولا يعني هذا أنني أتحدث عن خيانة، لا أتهم أحداً بالخيانة، ولكن أتهم الكثيرين بسوء الرؤية والفهم. ماذا يقال الآن لنا ولشعوب المنطقة كلها؟ سيكون هناك ازدهار اقتصادي، وهو الهـدف الأول لهذا السـلام. ان الازدهار الاقتصادي، كما نفهمه، يظهر في إنتاج أكثر وإستهلاك أكثر. أما أن يكون دوراً حضارياً فهذا ليس وارداً، فقد تمّ استلاب دورنا الحضاري نهائياً، لأن الدور الحضاري

يتابع طريقه في إعادة تكييفنا وفقاً للمفاهيم التي تحدثنا عنها، مفاهيم الآخرين. ومع ذلك أصبحنا نسمع تبشيراً بهذا على ألسنة المثقفين، سواء كانوا مفكرين إقتصاديين أم فلاسفة، أو حتى في المدة الأخيرة، على ألسنة شعراء وكتّاب قصة ورسامين. . . هل يؤدي الازدهار الاقتصادي الموعود إلى تماثل أم سوف يكرِّس المحاكاة؟ وسواء أدرك المثقفون عندنا أم لا، فان قوى الصيغة الجديدة للنظام العالمي ومشاريعه الدولية، ومنها سلام الشرق الأوسط، لن تقبل بتعميم الحضارة على الآخرين لكي يعيدوا إنتاجها بأنفسهم. وإنما بالعكس، يجب على الآخرين أن يستوردوا الحضارة لا أن ينتجوها. ينبغي أن تبقى ثوباً مستورداً يلبسونه، إذا بلي يطرحونه ويشترون نسخة جديدة منه. ولكنهم لا ينتجون. واذا جاز لي أن أغالي في التفصيل، حتى التعابير التافهة والبسيطة، حتى الأزياء لم يتمكن أي شعب محاكي أن ينتج شيئاً يقف في نفس المستوى في العقل الغربي لأزياء سان لوران أو بيار كاردان. . . ولا حتى الرمزيات البسيطة الضئيلة. لاحظوا هذا الانسان العربي أو الهندي أو الايراني أو التركي، الذي يدّعي أنه تحضّر وتحقّقت به عالمية الحضارة، فهو ينتج السلعة ولكنه مضطر أن يعطيها اسمها المقتبس. أنه لا ينتج حتى أسماءه الخاصة، فيقال هذا حذاء إيطالي من ماركة كذا، وهو مصنوع في زاوية من زوايا القاهرة أو بيروت. . . فالخطاب الذي تحمله هذه العملية في ذاتها ليس مصنوعاً في هذا المكان أو ذاك، وإنما هو خطاب مصنوع في كل الارث الاستلابي الذي ولدها.

في المقابل، نسمع من يسمون أنفسهم مفكري الأصالة، ولا نبخل عليهم بهذه التسمية، ونجد غالبية هؤلاء في نطاق الحركات الاسلامية وبعضهم في نطاق الحركات القومية، يتمتع هؤلاء بدرجة صدق عالية، ولكنهم يقعون في كثير من الأحيان في درك الخطأ. حيث أنهم أيضاً فشلوا في اكتشاف صيغ ملائمة لما يقتضيه حالنا. مثلاً، تحول مفهوم الجهاد إلى ما يُسمى بصدق عنفاً سياسياً؛ ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو مفهوم بنائي وإيجابي في المجتمع، تحول إلى وضع الدعوة أو المشروع في مواجهة المجتمع، بحيث خلق في داخلنا حالات صدام بين المشروع وأهله. وبدل أن يكون هو صيغة خطاب المجتمع أصبح مشكلة المجتمع. وقبل هذا العصر، ويذكر كل من يقرأ هذا الكلام أو يقرأ هذا الكتاب، أن المشروع القومي بدل أن يكون هو مضمون المجتمع، مشروع المجتمع، تحوّل إلى مشكلة المجتمع ووضع في مقابل المجتمع. أخذ المجتمع يسمع أنه متخلّف وينبغي عليه أن يحدّث ويطوّر نفسه وفقاً لأصحاب المشروع؛ أو أنه بدائي وعليه أن يتحضّر وفقاً لما يراه أصحاب المشروع. . .

المشكلة المطروحة الآن يجب علينا أن نراها في أنفسنا كما نراها في الآخر.

أتحدث الآن عن سؤال: كيف؟ وأعتقد أن إجابات السؤال: لماذا؟ قد أصبحت واضحة في نظري. السؤال كيف نخرج بصيغة لا تجعلنا متحضرين كالغرب بل تجعلنا متحضرين كنحن؟ كيف ننتج ذاتيتنا الخاصة في صيغ ملائمة لذاتنا وليس لعصرنا؟ أنا أفهم أن لكل حضارة عصرها الخاص، لذلك أقول أن المسلم يجب أن يعيش في مناخ التقويم الهجري ـ القمري، حتى التقويم الهجري ـ الشمسي ربما لا يلائمه بمدلوله الحضاري وبمناخه الثقافي. أقول أننا قد لا نستطيع أن نعيش في مناخ التقويم الغريغوري. وربما يقال هذه انعزالية، نعم. ان كل ذات تمتلك أصالتها تتمتع بدرجة من الفرادة، من الانعزالية، فليكن ـ أليس الغرب منعزلاً؟ هل يتماهى الغرب معنا؟ هل يتماهى مع قيمنا أو مع أفكارنا أم يحكم عليها بالبدائية والتخلّف؟ ان لكل حضارة انعزاليتها، ذاتيتها، خصوصيتها، تمايزها، ولكن الحيّة والفاعلة فيها وليس ذاتيتها الموجودة في المتحف، وهي الذاتية التي يعترف الغرب بها شرط أن تبقى في المتحف، وأن تظل مادة للدارسين فحسب.

نعود إلى سؤالنا، إلى صلب الموضوع: هل ينبغي علينا أن نحدّث ونطوّر الفرد العادي، أن تكون نقطة الصفر التي نبدأ منها هي الانسان العادي أو هي النخب؟ وفي إعتقادي، ان الأطروحة الثانية جديرة بالفحص، أي علينا إعادة تكوين النخب. أو بالأحرى ينبغي على هذه النخب إعادة تكوين نفسها بما يتلاءم مع الجواب المناسب لسؤال كيف. نلاحظ، مثلاً، أن بعض النخب الاسلامية يعيش وفقاً لمناخ التقويم الهجري ـ القمري، ولكنه يعيش وفقاً لهذا المناخ في مناخ القرن الأول والثاني للهجرة. فهذا البعض لا يعيش مناخ القرن الخامس عشر للهجرة ولا حتى مناخ القرن الخامس للهجرة. ان كثيراً من الحركات الاسلامية تجعلنا نلاحظ أنها تعيش في حالة ملّفقة بين قرن قديم من قروننا الهجرية، بكل مناخه ونمط حياته ونمط علاقاته، وصيغة للقرن العشرين الميلادي. تحاول تلفيق خطاب تعبوي وسياسي وثقافي واقتصادي واجتماعي بين هذين النقيضين اللذين ينفي أحدهما الآخر.

كما يوجد مثل هذا التلفيق في الحركات القومية العلمانية، حيث نلاحظ خطاباً علمانياً يعيش وفقاً لنهايات القرن العشرين في بعض مضامينه، ثم يلّفقه مع مضامين أخرى تتناسب مع القرون الأولى للاسلام، وبعضها يذهب بعيداً، فيطل على ما قبل الاسلام أيضاً، يبتعث وينبش قيماً متحجرة مما قبل الاسلام، ميتة أو متعفنة ويريد أن يعيد إليها صيغة الحياة. تخطر في البال الآن حرب اليمن الأخيرة، حرب الوحدة والانفصال، وكيف ظهرت مواقف الدول العربية والاسلامية ومواقف الأحزاب العروبية

والاسلامية. وقبلها حرب الخليج، حيث كان صدام حسين يستخدم في وقت واحد وخطاب واحد شعارات عبد الناصر وشعارات الخميني. فوجدنا مؤيدين له في الاطار القومي وفي الاطار الاسلامي، ولعل أكثرهم مخلص، لأنهم كما قلت يعيشون حالة ملفقة، وينتجون خطاباً ملفقاً. المشكلة الآن ليست في أفراد أمتنا، الذين هم ضحايانا وفرائس الآخر، وإنما في النخب، وأنا أعتقد ان هؤلاء لا تزال فيهم درجة عالية جداً من السلامة والنظافة والأهلية لأن يكونوا مادة مشروع نهوض.

وكما ذكرت سابقاً، فقد فشل السياسيون حتى الآن، بهيئاتهم وأنظمتهم. ربما نجحوا في أن ينقلوا لنا فنادق الخمس نجوم، وشوارع معبّدة وأبنية مدرسية وأبنية جامعية ومختبرات، ولكنهم فشلوا في تكييف روحنا مع ما يلائمنا. لقد حاولوا المجيء بنسخة وجعلنا صورة عنها. وقد فشلنا، والفشل الكبير يمتد من طنجة إلى جاكرتا.

أما النخب الموجودة في حياتنا الجامعية والتعليمية والثقافية فانني أعتقد أنها بحاجة إلى مراجعة نفسها. وقد تكون هذه المراجعة من خلال نمط جديد من المؤتمرات التي تبحث عن صيغ ملائمة لسؤال كيف؟ خاصة واننا نعيش حالة ضياع كاملة، لأننا خسرنا المشروع التحديثي برمته، وبكل تفاصيله، وأفلسنا فيه بالكامل. أما مشروع النهضة الاسلامي، منذ جمال الدين الأفغاني وما قبله، فقد فشل أيضاً في إعادة صياغة مسلم. ربما نكون قد أفلحنا في إنتاج متدينين، بالمعنى الطقوسي، ومتعصبين بالمعنى الحياتي، ولكننا لم ننجح في إنتاج طاقات قادرة على التغيير وقادرة على الصمود أمام التحدي. لذلك نحن نتحول اما إلى ضحايا أو شهداء أو نتحول إلى مهزومين. منّا من هو ضحية، وربما يكون بعضنا شهداء، ومنا من هو مهزوم...

يثير هذا الكتاب، في رأيي، ويضيء هذا الحقل من المقارنة بين الذات والآخر، وهو حقل لم يبحث. عندما نقرأ الكتابات الحديثة المتأخرة، نجد طريقة البحث، الأسئلة المطروحة والأجوبة المقترحة، أنها إعادة تظهير للأسئلة القديمة وللأجوبة القديمة. فالمحاولات التغريبية أو التأصيلية فشلت، ومن ظواهر هذا الفشل أننا، وفق أواليات فكرنا وأسّس فكرنا في الشريعة والأخلاق، مؤهلون لأن ننتج مثال غاندي. أي أن نحقق إنجاز غاندي في بعث روح حقيقية، كما بعثت الروح الهندية وأنتجت الهند الحرة. ولكننا فشلنا في إنتاج غاندي لأننا لم نتعامل مع الذخيرة الأساسية التي تشكل أساس النهضة في كل مجتمع، قبل الاقتصاد وقبل السياسة. لذلك، ربما أنتجنا محاولات لاعادة إنتاج بيسمارك عربي أو مسلم، أو محمد علي جناح عربي أو مسلم، أو

أية شخصية من الشخصيات التي استلبتنا. عندما حاولت الضحية أن تكون مثل الجلّاد، صارت ضحية مضاعفة.

كما أفلح هذا الكتاب في تحليله للذات. فالعالم الاسلامي الموجود فعلاً كان قد تشكّل في الفترة الممتدة من بعثة الرسول إلى القرن الثاني للهجرة. ومنذ ذلك التاريخ، أخذت الأقوام تعيد صياغة حياتها ونفسها وفقاً لهذا الاسلام. فأنتجت حضارة وأنتجت ثقافة تتفاعل فيها كل الأعراق والألوان واللغات. كما أعطت ثماراً بكل لغات أقوامها، وليس فقط بالعربية. فيها ثابت وحيد وهو القرآن والسنّة، وما بقي كله أصالات. ففي هذا العالم الاسلامي نجد مراكز قرار عالمية متفاوتة ومتنوعة، من المدينة إلى غرناطة، من بغداد ودمشق والقاهرة إلى القيروان وسمرقند وطشقند وبخارى... ونجد حضارة انتجت علماً وضعياً ساهمت في قيامه كل القوميات وكل اللغات وأعطته للآخرين، ولم تجعله ملكها الخاص. ونلاحظ أيضاً وببساطة كيف قاد العربي الزنجي وكيف قاد المغولي العربي، كيف تتنّوع الاصالات وتحافظ في نفس الوقت على الثابت الذي يجمع الجميع، هذا الثابت العام الذي يظل وسط التنّوع قادراً على ترجمة نفسه في مظاهر من قبيل الحج.

بينما إذا تفحصنا حضارة الغرب، التي تدّعي انها عالمية، نجدها وثيقة الصلة بواقعها الجغرافي. حتى ان اسمها نفسه، الغرب، ليس سوى دلالة على مكان معين وعرق معين. فالولايات المتحدة الأميركية هي عبارة عن نفس الأعراق الأوروبية، أما العرق الأميركي الأصلي فقد أبيد. وهذا يعني ان الولايات المتحدة تنتمي إلى جغرافية واحدة ولا تمثل تنوعاً جديداً بمقدار ما هي تكرار للتنوعات التي تنتمي إلى السلاف والآريين، وبالتحديد الآريين في أصولهم المعروفة مهما تغيرت الأنظمة السياسية، من الامبراطورية المقدّسة عند شارلمان إلى الملكيات إلى الديمقراطيات إلى أوروبا الموحدة الآن... تتنوع الأسماء، لكنها تنتمي إلى مناخ لغوي وفكري واحد، وإلى مناخ يدّعي انه ديني واحد أيضاً. حتى تناقضاتها تخضع لنفس هذه الأصول. أليست الماركسية أزمة في المسيحية وفي الحضارة الوضعية التي نمت في ظل المسيحية؟ ألا ينتمي أئمتها إلى المناخ الفكري والروحي الذي أنتج النازية والفاشية والليبرالية التي يتغنّى بها الآن؟ انغلز وماركس، وقبلهم، أصل الفكرة، هيغل، ينتمون إلى نفس المناخ الحضاري والفكري والروحي والمادي الذي انتج شعر التروبادور وأنتج فن البناء القوطي وموسيقى بيتهوفن وأنتج حركة الاستعمار الكبير بعد أن أنتج الحروب الصليبية. .وهذا يدل، باختصار، على أن روح هذه الحضارة وثقافتها، ليست عالمية ولا تصلح حتى أن تكون عالمية. إنها حضارة ذاتها وثقافة ذاتها التي توظفها تحت شعار العالمية لافتراس الآخرين...

منذ أن وجدت شعوب العالم نفسها أمام ضغوط التأقلم مع نظام القطب الواحد، حتى تصدّرت الاختلافات الثقافية واجهة الأحداث. فالتداعيات والترتيبات التي تمخّض عنها النظام العالمي الجديد خلقت إحساساً عاماً باللاتوازن بين الغرب وبقية العالم، كما ساهم انهيار القطب السوفياتي في إستعادة أجزائه لخصوصياتها الدينية والعرقية والمناطقية. . . سبق ذلك ورافقه تصميم غربي على التفرّد بقيادة العالم وفرض سياسته وإقتصاده وثقافته على مجتمعات العالم كافة. واذ تتلّمس هذه المجتمعات النتائج المرتقبة لهذا النظام وسط اختلال ملحوظ في موازين القوى، فان القلق على الوجود والرغبة المكبوتة في رفض الأمر الواقع الغربي واختيار المصير بإرادة حرة، تشكّل جميعها مقدّمات العودة إلى التحصّن في الهويّات الثقافية، حيث تترافق المحافظة على الذات الثقافية، بأبعادها المعتقدية والمناطقية والعرقية، مع قرع طبول الحروب الأهلية والدينية والعرقية في كل مكان.

وبينما تتصّدر الهوية الثقافية ـ المجتمعية هموم الدفاع عن الذات وتغذّيها بممانعة لا تدخل في حسابات التقنية الحربية، فان مسألة العلاقات الثقافية والتفاعل الحضاري تستعيد إشكالية قديمة وضعتها الأولويات السياسية ـ الاقتصادية على الهامش. واذ يحمل النظام العالمي الجديد خطاباً متجدّداً حول الانموذجية الحضارية وعالمية طريقة الحياة في الغرب، فان الأسئلة المتعلقة بعالمية الحضارة والثقافة التيْ يخاطب بها الغرب ذاته والعالم، تعود وتفرض نفسها على كل بحث يتعلق بأصل وفصل الاختلافات التي رافقت ولادة النظام العالمي الجديد.

وقد أثار هذا النظام سؤالاً قديماً يتعلّق بمدى تطابق عالمية الحضارة مع عالمية المصالح والسياسات الخاصة بأصحاب هذه الحضارة. وكان هذا السؤال نفسه قد تفرّع إلى أسئلة تتناول علاقة الحضارة بالثقافة، وعلاقة الحضارة بالمجتمع الذي انبثقت منه، أي علاقتها بذاتها، وبالمجتمعات التي تتفاعل معها، أي علاقتها بالعالم؛ وكذلك الأسباب التي تفسّر عالمية حضارة ما وإقليمية حضارة أخرى، أو المسوّغات التي تبقي حضارة معينة ذاتيّة وخاصة في أصلها وتواصلها، وتعطي غيرها بعداً عالمياً في أصله وتواصله أيضاً. . .

وفي الوقت الذي يكرّر فيه الخطاب الغربي الجديد الفكرة القديمة ـ المتجدّدة

حول عالمية وانموذجية الحضارة الغربية، فان منطلقات هذا الخطاب تتكرّر هي أيضاً. الأمر الذي يجعل البحث حول عالمية الحضارة حاجة ذاتية وضرورة موضوعية لكل مجتمع يفتش عن زاوية آمنة ينطلق منها في تفاعله وتكامله مع نظام العالم، أو يفتش عن هويّة تحميه من الاندثار أو تساعده على فرض مكانته في هذا النظام.

من جهتها، تثير ظاهرة العالمية الحضارية تساؤلات متعددة، منهجية وبنيوية، تشكل الاجابة عنها مدخلاً لفهم وتأصيل أية حضارة من الحضارات، كما تساعد كل بحث يسعى لتحليل العلاقة بين الداخل والخارج الخاصة بكل نسق حضاري: تحليل العوامل الذاتية والأصيلة في كل حضارة وأواليات تحقّقها داخل المجال الجغرافي والثقافي للشعب الذي أنتجها، كذلك تحليل أسباب وأشكال تجاوزها لهذا المجال الجغرافي وتفسير العوامل الخاصة التي تؤسّس في كل حضارة ميلها نحو الشمولية الثقافية على المستوى العالمي.

إنطلاقاً من هذه الملاحظة المنهجية تظهر عالمية الحضارة متعددة الدلالات والأسباب، كما ان تاريخ الحضارات الانسانية لا يؤكد الضرورة الوجودية للميل العالمي داخل كل منظومة حضارية، اذ ان هناك حضارات كثيرة لم تتحقّق عالميتها أو أنها لم ترغب في أن تصبح عالمية، سواء أكان سبب ذلك متأصلاً في خصوصيات هذه الحضارات، أم أنه يعود إلى عجزها في بلوغ درجة الشمولية الكونية، وذلك رغم تفاعل هذه الحضارات فيما بينها أو انغلاقها على نفسها. كما ان هناك حضارات تكون العالمية أصيلة في تكوينها وشرطاً لنجاحها واستمرارها، بحيث تغدو العالمية صفة ملازمة لها، أو تكون حاجة مضافة تجد فيها حضارة من الحضارات متنفساً لها أو مخرجاً من أزمة أو مصلحة عامة.

وفق هذا السياق، يمكن حصر الاشكاليات التي أثارتها ظاهرة العالمية بالتساؤل التالي: هل العالمية نتاج التطور الداخلي للحضارة بحيث يكون انفتاحها على الخارج أو تعميم انموذجها على المستوى العالمي جزءاً طبيعياً يرجع إلى أصل وهدف تكوينها، أم أنها تعكس إرادة حامليها الذين يعتمدون عليها في سياق تحقيق مشروع تاريخي أو ديني أو إقتصادي أو ثقافي، ربطوا مصيرهم ومصلحتهم العليا به، الأمر الذي يجعل العلاقة بين هذه الحضارة وعالميتها علاقة عضوية، وإلى حدّ ما وجودية؟ تشترط الأجابة عن هذا التساؤل دراسة تحليلية تتناول بالتفصيل علاقة حضارة من الحضارات بميلها العالمي وأثره في تطورها الذاتي، عظمتها أو انهيارها، إضافة إلى تجلّياتها ووسائل ودوافع إنتشارها في العالم، دون أن يعني ذلك ان تحليل عالمية الحضارة ينفصل عن

ذاتيتها، بل بالعكس، فان ذاتية الحضارة تقرّر بصورة حاسمة بعدها العالمي، أو نزوعها نحو الشمولية، خاصة وان عالمية الحضارة تعكس بـدقة متنـاهية طبيعـة العلاقـة مع «الآخر» انطلاقاً من رؤية مسبقة للذات.

فإذا كانت العالمية هي «الذات» لحظة تعميمها لنفسها على الآخرين، أو كانت الصورة التي تريد هذه الذات أن تعطيها لنفسها في العالم، فانها تجسّد نظرة الحضارة إلى نفسها قبل أن تقرّر نشر انموذجها. ذلك ان ذاتية الحضارة لا تؤسّس فقط الميل العالمي الخاص بها، بل تحدّد كيفية انتشارها، كأن تكون عالميتها مفروضة بالقوة أو تكون منفعة تحتاجها الشعوب الأخرى وتقبل عليها بارادة حرة. وعلى هذا الأساس، تتماهى العالمية مع الذاتية وتتحول كل واحدة منهما إلى مرآة للأخرى، فتكون العلاقة مع الآخر هي في نفس اللحظة علاقة مع الذات: علاقة تفاعل أو علاقة قهر؛ علاقة عطاء وانفتاح واقتباس أو علاقة نفي واستبدال وغلبـة. وبالتـالي فان تحليـل عالميـة الحضارة لن يكون موضوعياً وعلمياً إلاّ إذا إستند، ومن الأساس، إلى تحليل آخر يتعلق بأصول هذه الحضارة ومراحل تكوينها ورسوخها في داخل المجتمع الذي انبثقت منه، والتي على أساسها بـدأ هذا المجتمـع في نسج عـلاقته مـع المجتمعات والثقـافات الأخرى، بصرف النظر عن طبيعة العلاقة التي سعى لاقامتها مع «الآخر». وبهذا المعنى يقول «جان بول شارنيـه»، مديـر مركـز الدراسـات والأبحاث حـول الاستراتيجيـات والنزاعات التابع للمركز الوطني للأبحاث العلمية في فرنسا، ان كل حضارة تتكـون تاريخياً عبر مواقف «اقتباس وتفاعل ورفض وقطيعة وهول وانبهار، وقفتها مما أتاها به الآخرون أو فرضوه عليها»؛ وعندما يتعلق الأمر بالعلاقة مع «الآخر»، خاصة اذا كانت العلاقة بين حضارة مركزية وأطراف تابعة أو مستتبعة، فان «الذات» لا تعـطي صورة حيادية وكاملة عن نفسها، بل تحتفظ بجزء تخفيه باستمرار، لكنـها تبقيه باستمرار أيضاً داخل تقنية بسطها لعالميتها. وبناء عليه، فان العالميـة، بما هي عـلاقة مـع الآخر، تكشف اسرار العلاقة مع الـذات، وتعيّن حدود الكشف والانفتـاح التي تحيط بغايـة العالمية هذه وبصورة الذات المترافقة معها. باختصار، ان كل عالمية هي بمعنى من المعاني علاقة مع الـذات، مصالحـة أو تناقض؛ إنهـا علاقـة تحدّ دائم: «لا تحكم الحضارة على الآخرين من خلال نفسها، بل من خلال صورة لها أخفتها عليهم»، أي ان العلاقة مع الآخر والموقف منه هي في نهاية الأمر علاقة تحدّ «ليس للآخر، بل للمسافة التي تفصلك عنه، أي لنفسك».

تعود توترات وتوافقـات العلاقـة بين الداخـل والخارج أو بين ذاتيـة الحضارة

وعالميتها، بالدرجة الأولى، إلى نظام الفكر الذي تأصّلت بواسطته الحضارة على كافة المستويات السياسية والحقوقية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية. . .

فإذا كان هذا النظام الفكري في أساسه عالمياً، فان علاقته مع الخارج تشكل استكمالاً عضوياً لبنيته نفسها وللمشروع الذي يحمله للآخرين؛ أما إذا كانت عالميته ضرورة استراتيجية لتحقيق مصالح خاصة، فان نظام الفكر سوف يمدّ هذه العالمية بما تحتاجه من تبريرات ومسّوغات إيديولوجية تجعل من مبدأ العالمية فكرة مقبولة في الداخل ومفروضة في الخارج.

بدون شك، تخضع ثنائية النزعة العالمية هذه للنظام الفكري، وبصورة أدقّ للبناء الأخلاقي الذي يغلّف الحضارة ويضبط علاقتها بذاتها وبالآخرين. ذلك أن أخلاقية الحضارة تؤثّر أكثر من أي شيء آخر في صورة العلاقة التي تقيمها حضارة ما مع ذاتها ومع غيرها. خاصة اذا أخذنا بعين الاعتبار ان معظم الحضارات، وبشكل عام، تختّص بمكان وزمان ولغة وثقافة، وتأتي في سياق نمو روحي وفكري ـ ديني أو أخلاقي ـ جديد يدفع الانسان نحو عالم مغاير لما هو معاش، يبدأ بالانفعال الداخلي وانعتاق الذات واغتناء الوعي، ويتطور إلى حالة إبداعية تتبرعم في أعقابها أزهار حضارة جديدة. وكما يقول «شبنغلر»، فإن الحضارة «تنشأ في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة وتستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التي توجد فيها الطفولة الانسانية. وهي تولد في بقعة من الأرض محددة تمام التحديد، ترتبط بها ارتباط النبتة بالتربة. والحضارة تموت حينما تحقّق هذه الروح كل ما بها من ممكنات على صورة شعوب، ولغات، ومذاهب دينية، وفنّ، ودول سياسية، وعلوم، فترجع حينئذٍ إلى الحالة الأولى البدائية. ووجودها الحيّ نضال باطن قوي من أجل الاستيلاء على القوى الخارجية في الطبيعة المختلطة المبهمة، وعلى الغريزة الداخلية التي لاذت بها هذه القوى مع ما تنطوي عليه من حقد وحنق».

ويتضح من العبارة الأخيرة ان حركة الحضارة تقوم على فعلين، واحد يتجه نحو العالم الخارجي، وآخر نحو الذات الانسانية. مما يعني ان ترافق الفعلين ينبغي أن يرتكز على تحولين أساسيين داخلي وخارجي، الأمر الذي يشترط استعداداً ذاتياً عند الانسان يحثّه على تغيير المحيط الذي يعيش فيه نحو الأفضل، وهو ما يتأتى عادة ـ أي الاستعداد الداخلي ـ عن بداية الايمان بديانة جديدة أو نزوع المجتمع نحو صياغة جديدة لقيمه ونظمه الفكرية والأخلاقية والاجتماعية. خاصة وان «الأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها الكاملة الحقيقية إلّا اذا استندت الحضارة

في بقائها ونمائها إلى استعداد نفسي يكون أخلاقياً حقاً». ولما كانت الحضارة جهداً إنسانياً غايته الارتقاء والتغير الايجابي للانسان والواقع، فانها تتطلب لذلك استعداداً مزدوجاً: القدرة على الابداع والعمل، والانطلاق من حالة أخلاقية أو روحية. وبلغة «ألبرت اشفيتسر»، «يجب أولاً أن نكون متأهبين للعمل إيجابياً في العالم والحياة؛ ويجب أن نكون ثانياً أخلاقيين»..

وفق هذا السياق، ترتبط الحضارة، في وجهيها الذاتي والعالمي، بنوعية الدين أو الحافز الروحي، ولكنها تعود بالدرجة الأولى إلى تجليّاتوتجسّداتالأثر الروحي في المسار التاريخي للبشر والعالم. فالدين كحالة روحية شيء وسيرورته في العام شيء آخر. فقد يتماهى الدين مع حركة البشر ثم يفترق الناس عن الأصل الذي صدر عنه إبداعهم الأول، وقد يتواصل معه في وحدة عضوية لا تنفصم. فالمقياس شبه الوحيد لفعالية وصحة أي أصل روحي أو فكري للحضارة يقوم على معرفة نوعية الحالات الاجتماعية والنفسانية التي أعقبت ولادة الدين مثلاً، وإلى أي حدّ «أفلح في تحويل الوحوش إلى آدميين، والهمج إلى مواطنين صالحين، والصدور الفارغة إلى قلوب عامرة بالأمل والشجاعة، وعقول مطمئنة هادئة، وما مقدار ما تركه بعد ذلك من الحرية لتطور العقول البشرية، وما هو أثره في التاريخ؟».

بهذا المعنى، تتمظهر في عالمية الحضارة النظم الفكرية ـ الأخلاقية التي تجسّد «عقل» الحضارة نفسها، وان كانت ظواهر الحضارة الأخرى، المادية خاصة، تبدو ظاهرة ومهيمنة. وبالتالي فان الحكم على عالمية أية حضارة ينبغي ان يرتكز على النظام الفكري، اذ انه من خلال ذلك تنكشف مستويات تطابق عالمية الحضارة مع الفكر المؤسّس لها، أو انحرافها ـ لحظة تعميم ذاتها على الآخرين ـ عن أصولها الفكرية. وبفضل هذه الجدلية بين الحضارة ونظامها الفكري، يستطيع الانسان تمييز الوحدة أو التناقض بين ذاتية الحضارة وعالميتها، بحيث يتمكن من رصد أواليات وأشكال ووقائع التطابق بين عالمية الحضارة والمبادىء التي قامت عليها، أو التناقض بين المبادىء الأصلية ـ الذاتية للحضارة وغايات ووسائل انتشارها في العالم، الأمر الذي يجعل ممكناً الفصل بين الحضارة كإبداع خاص واستعمالها في الخارج في سياق تحقيق غايات تكون بدورها إمّا متناقضة مع «روح» الحضارة أو تحاكيها في تماثل كوني.

إذن، وانسجاماً مع أوليّة الفكر على الانجاز الحضاري، فان الحضارة ليست بالضرورة عالمية، وقد تكون حضارة ما ذات فاعلية عالمية، تأخذ منها الشعوب الأخرى ضروباً ثقافية وعلمية مختلفة. علماً ان الحضارة، وبالنسبة نفسها نظامها الفكري،

ليست ذات طبيعة شمولية. وتنطبق هذه الملاحظة على كثير من الحضارات التي قدمت للإنسانية فوائد جمّة ولم يصبح انموذجها عالمياً، على غرار حضارات الصين والهند وفارس وبابل ومصر القديمة وأميركا الهندية، التي حافظت على خصائصها الجغرافية والثقافية رغم تفاعلها فيما بينها على إمتداد مئات السنين.

وبالمقارنة مع هذه الحضارات، تظهر حضارتا الاسلام والغرب الأكثر عالمية، وقد نتجت هذه الأخيرة، تحديداً، عن نظام الفكر الخاص بكل واحدة من هاتين الحضارتين، دون ان يعني ذلك ان عالميتهما واحدة في الوسائل والغايات.

ان الاسلام، بما هو ديانة توحيدية تكتمل بانتشار رسالته في العالم، عالمي وشمولي لأنه صدر عن أصل عالمي واحد، والفكر الذي يحمله إنما يحمله للعالمين بدون أية إستثناءات عرقية أو جغرافية أو زمنية أو ثقافية.

كذلك الغرب. لكنه يختلف عن الاسلام في مفارقة أساسية تكمن في أن فكر الغرب أريد له أن يكون عالمياً بسبب ارتباطه بمصالح تاريخية معينة، بينما فكر الاسلام عالمي في تكوينه وطبيعته.

وبما أنهما ـ أي الاسلام والغرب ـ يشتركان في مبدأ العالمية، فان المقارنة بينهما تصبح معقولة وضرورية، خاصة وان العلاقة بينهما شهدت تاريخاً متوتراً من الصدام والتفاعل وسوء الفهم، كما أنها خضعت في مراحل كثيرة لمنطق المصالح الاستراتيجية والتناقضات الايديولوجية. ولا تزال هذه العلاقة، لأسباب كثيرة، تطرح على العالمين الاسلامي والغربي العديد من المشكلات الناتجة بدورها عن موقف كل واحد منهما تجاه الآخر، عن التضارب الحاصل في مصالحهما، عن تجاورهما الجغرافي، عن انتقالهما الدوري بين حالتي الحرب والسلم خلال تاريخ طويل ومعقّد، عن التمّاس الحاصل بينهما ـ كل واحد على انفراد ـ بالديانة المسيحية، عن الفوائد التي يقدمها كل منهما للآخر، عن المعرفة المتنامية التي يخصّصها الواحد عن الآخر، عن ضرورة وأهمية التوازن والحوار فيما بينهما بالنسبة إلى مستقبل العالمين الإسلامي والغربي على حدّ سواء.

تحاول هذه الدراسة المساهمة في تقديم صورة أوليّة عن أصولية البعد العالمي لكل من الاسلام والغرب، وهي مساهمة نطمح في أن تفتح نقاشاً يغذّي هذه المحاولة، ويضيف على دراستنا ما يمكن أن نكون قد تجاهلناه أو سهونا عنه، أو قد نكون مقصّرين في الاحاطة به، خاصة وإن موضوع الاسلام والغرب من الموضوعات الشائكة، الغنيّة

والمتنوعة، تماماً كما هو تاريخ العلاقة بينهما شائك، غنيّ ومتنّوع، وكما هو الآن، وكما سيستمر في المدى المنظور.

ونشير أيضاً إلى التقصير الذي طال بعض جوانب المسألة التي نحن بصدد تحليلها، أي مقارنة عالمية الاسلام وعالمية الغرب، وذلك لأن ثروة كل واحدة من الحضارتين الاسلامية والغربية وفوائدهما بالنسبة للانسانية أكبر من قدرة باحث واحد وأوسع من أن يحتويها كتاب واحد.

ويمكن أن نكون أيضاً ونحن في سياق إختصارنا لأهم خصائص العالمية الغربية، قد تحاملنا على الغرب، لكن من المفيد الاشارة إلى أن الادانة المبّطنة أو الظاهرة لا تطال الحضارة الغربية بكل تجليّاتها وإنجازاتها وتفاصيلها وإنما تتصل بنتائج ووسائل الاستعمال الغربي لها، خاصة على مستوى العلاقات السياسية والفكرية والاقتصادية التي نسجها أو فرضها الغرب على الشعوب الأخرى، منذ عصر النهضة إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، وما هو بصدد تكراره في نظامه العالمي الجديد.

ويبدو أيضاً أننا تعمّدنا تجاوز الخلافات التي أحاطت بعلاقة الاسلام مع غيره، أو الانحرافات التي اخترقت العلاقة بين روحانيته وعالميته، وبين الحاجات والمصالح المادية والنزاعات التي عرفتها دوله ومجتمعاته. لكن هذا التجاوز يجد تبريره في واقع ان هذه الدراسة تختّص بتأصيل عالمية الحضارة في الاسلام أكثر مما هي تحليل دقيق لكافة جزئياتها ومراحل نموها وازدهارها وأسباب انهيارها أو أفول نجمها. فالبحث عن أصول العالمية في الاسلام لا يعني إطلاقاً ان حضارته تنافس اليوم حضارة الغرب، وإنما يساهم في تبيان أثر هذه الأصول ودورها في المنهجية التي ينبغي على المسلمين اعتمادها في طريقة تعاملهم مع أنفسهم، كما في طريقة تفاعلهم مع غيرهم. وبالتالي، تشكّل القراءة النظرية للأصول محاولة لاضافة جهد إلى الجهود التي تبحث عن إجابة مقنعة لسؤال قديم: كيف يتفاعل المسلمون مع حضارة الغرب في ظل قوانين الغلبة؟.

وإذ تأتي الاجابات مختلفة ومتعدّدة، وتستمر قوانين الغلبة في تغذية الاختلافات، وما نتج عنها من كوارث وهزائم وإنقسامات، فان البحث عن إجابة مشتركة يفرض نفسه اليوم أكثر من أي يوم مضى. فالجواب الذي نقل أصحابه من هويّة الاسلام إلى هويّة الغرب، أدّى إلى خسارتهم للهويتين معاً؛ منهم من استدرك خسارته، فاستعاد هويّته الأصلية، ومنهم من لم يستدرك أكثر مما يغتبط بهويّته الجديدة، دون أن يجد معنى لعدم اعتراف الغرب به كمماثل. والجواب الذي نقل أصحابه من الحاضر إلى الماضي، زاد

في تشويهما معاً؛ ذلك ان الحاضر هو الذي يقرّر اختيار ما يراه مناسباً له في الماضي، وليس الماضي هو الذي يقرّر ما يعطيه للحاضر. فالاجابة التي بحثت عن حلول لمشاكل الحاضر بوسائل الماضي لم تفرّق بين الاسلام والمسلمين، مثلما لم تفهم المسافة القائمة بين تراث التجربة التاريخية للمسلمين وبين النظام الفكري للاسلام. والجواب الذي وضع أصحابه بين حاجة الاقتباس من الغرب وحاجة الحفاظ على الذات، لم يدرك إلاّ في وقت متأخر، ان الغالب هو الذي يحدّد للمغلوب كمية ونوعية الاقتباس عنه. فكانت المراهنة على التوفيق في ظل قوانين وذهنية الغلبة قد ساهمت في تقوية الشعور بالخوف على الهويّة، أكثر مما حقّقت حداثة وتنمية ووحدة.

لا تستهدف هذه الدراسة الإجابة عن هذا السؤال، كما لا يدخل في مجالها تحليل تلك الاجابات. فقد خصّصنا لهذا الموضوع دراسة مستقلة يمكن اعتبارها الجزء التطبيقي التاريخي لهذه الدراسة النظرية. بيد ان ما يهمنا الاشارة إليه، هو أن أهمية الوعي الذاتي بالأصول يذلّل الكثير من العقبات التي نجدها منتصبة اليوم. كما ان تكوين معرفة شاملة بالآخر تساعد على تحديد طبيعة العلاقة التي ينبغي إقامتها معه.

ونذكّر أخيراً، ان استخلاصات هذه الدراسة ليست بالضرورة نهائية، على الأقل في بعض جوانبها، وان الجدل بين العالميتين الاسلامية والغربية لم يقف أوينته إلى درجة تسمح بالمقارنة النهائية بينهما. بل بالعكس، فان استمرار علاقتهما وتجاورهما وحاجة كل منهما للآخر، إضافة إلى ضرورة التوازن والحوار والتعاون والتفاعل فيما بينهما، كل هذه من العوامل المؤثرة في نظرة كل حضارة إلى ذاتها وإلى الأخرى، وبالتالي فان تعديلات النظرة إلى الذات وإلى الآخر تخضع بدورها إلى متغيرات العلاقة بين العالمين الاسلامي والغربي، الأمر الذي يساعد على اعتبار ان كل مقارنة هي نسبية وليست مطلقة، تعترف بخصوصية الاستثناءات رغم عمومية التحليل والاستنتاجات. وبناء عليه، فانها ـ أي الدراسة ـ مساهمة في مشروع معرفي أكبر منها، يحتاج إلى جهود أكبر وإمكانيات أغنى وأوسع، تتضافر مجتمعة لتقديم معرفة متماسكة حول حضارتين أو نظامين فكريين يظهران اليوم أمام خيارات حسّاسة ومعقّدة وحاسمة بالنسبة إلى تطور الأحداث التي يشرف على مسارها النظام العالمي الجديد، دون أن يتحكّم بنتائجها.

قسمّنا هذه الدراسة إلى ثلاثة أقسام، يتناول كل قسم جانباً من الموضوع، كما يستّقل نسبياً وفي مضامينه عن القسمين الآخرين.

يحلّل القسم الأول بعض جوانب العلاقة بين الحضارة والنظام العالمي، ويحتوي

فصلين، الأول يبحث في العلاقة بين الحضارة والهوية الثقافية ـ المجتمعية، في معاني الثقافة والحضارة والاشكاليات الناتجة عنها، كما يبحث في الخصائص الذاتية والعالمية للحضارات. أما الثاني فقد جاء في سياق الأحداث أكثر مما جاء في سياق هذه الدراسة. لكن أهميته في مجال العلاقة بين الاسلام والغرب وفي تطور ظاهرة العالمية، جعلته مفيداً في تشخيصه للعلاقة المحتملة بينهما، ففي هذا الفصل قراءة أوليّة للخطاب الذي ينشره النظام العالمي الجديد عن ذاته، من خلال بعض قادته ومثقفيه، وللخطاب الذي ينشره عن الاسلام وإحتمالات تطور العلاقة بين العالمين الاسلامي والغربي، في ظل موازين القوى الراهنة، وتحويل الاسلام إلى مصدر تهديد لنظام الغرب العالمي.

يعيد القسم الثاني قراءة الأصول الفكرية لعالمية الاسلام. يحتوي هذا القسم ثلاثة فصول: يتوقف الفصل الأول عند خصوصية العالمية الاسلامية، كيفية تشكّلها وطبيعة الرؤية التي صاغها المسلمون عن الآخر، الغرب وأوروبا. ويحلّل الفصل الثاني التأصيل الفكري ـ الروحي للحضارة الاسلامية، حيث ترجع عالمية الحضارة إلى المنهجية ذاتها التي سارت عليها عالمية الاسلام، كدين ودنيا ونظام فكري، وحيث يتضافر تأصيل الوحي والنبوة والعبادة ويؤسّس عالمية تحاكي شمولية الاشراف الالهي وتسعى لتحقيقه في صورة عالمية إنسانوية وتوحيدية. أما الفصل الثالث الخاص بالحضارة والألوهية فأنه يبحث في أصول المنطق الخاص بالنسق الحضاري التوحيدي للاسلام. يستمد هذا المنطق مرتكزاته من علاقة المعرفة بالايمان وموقعية العقل في اختيار وممارسة العمل الصالح. كما يحلّل منهجية التفاعل والاستيعاب التي اعتمدتها التجربة الحضارية في الاسلام، وذلك في سياق اعترافها بالاختلاف والتعدّد والوجود الحر لكل ثقافة ومعرفة، وتأكيدها لمبدأ التواصل والتعارف والتكامل، حيث لا تكون الحضارة «أنوية» إلاّ بمقدار ما تقدمه من خصوصية، ولا تكون عالمية إلاّ بمقدار ما تتكامل وتتوحّد وتؤلّف بين نتائج جميع الحضارات. لذلك فالصفحات التي تتضمن التجارب الخاصة، في مجالات الطب والعلوم الطبيعية الأخرى، لا تؤشّر إلى واقع الحال بقدر ما تربط بين التفاعل والاقتباس من جهة، والابداع والتطوير من جهة ثانية، نظراً لما في هذه الاشارة من تعارض مع منهجية تخصيص الحضارة أو استخدامها من أجل السيطرة.

في القسم الثالث والأخير، تحاول هذه الدراسة تحليل أصول وتفاصيل ومفاعيل العالمية الغربية. ففي الفصل الأول، تمّ التركيز على الأصول المادية لنهضة الغرب،

وخاصة لجهة دورها في توجيه تاريخ الغرب ونظامه الفكري والحضاري العام، والتي سوف تؤسّس وتبّرر منهجية النفي والغلبة ومركزية الحضارة وعالمية الثقافة. وفي الفصل الثاني قراءة تاريخية للأنوية الحضارية في الغرب، من خلال مراجعة عناصر الايديولوجية الخاصة بالمركزية الحضارية وتجلّياتها في تغريب الغرب لذاته وفي رؤيته وعلاقته مع بقية العالم، ثقافات وحضارات وهويّات مجتمعية. . .

أما الفصل الثالث فقد خصّصناه لمراجعة العلاقة الخاصة بين علموية الغرب والالوهية، أي البحث عن الأسباب والغايات التي أخضعت الدين والتقدم العلمي لمشيئة النظام الرأسمالي وذهنيته التي آلت إلى وضع الحضارة الغربية في سياقين متكاملين: سياق التبرير الايديولوجي لثقافة الاستهلاك ومصادرها في سيادة أخلاقيات السوق والآلة ورأس المال؛ وسياق توظيف العلم من أجل تطوير تقنيات السيطرة على الطبيعة والبشر، بحيث يخضع العقل والارادة لطريقة الحياة الرأسمالية، وتتحوّل التقنية والعلموية إلى الوهيّة جديدة.

صيدا في ١٦ تشرين الثاني ١٩٩٤.

علي الشامي

القسم الأول

الحضارة والنظام العالمي

«. . . إنّ مصدر النزاع الأساسي في هذا العالم الجديد لن يكون ايديولوجياً ولا اقتصادياً بشكل رئيسي. فالانقسامات العظيمة بين أفراد البشرية ومصدر الصراع المهيمن سيأخذان طابعاً ثقافياً. كما ستبقى الدول القومية الفاعل الأكثر قوة في الشؤون العالمية، إلاّ أن صراعات السياسة العالمية الرئيسية ستحصل بين دول ومجموعات تنتمي إلى حضارات مختلفة. كذلك، سيسيطر صراع الحضارات على السياسة العالمية، وستصبح خطوط الاختلاف بين الحضارات هي خطوط المعارك في المستقبل».

صموئيل ب. هانتنغتون

الحضارة والهوية الثقافية

تظهر الحضارة في كل لحظة يجسّد فيها الانسان قدرته في التغلّب على مصاعب الوجود، ومدى التوازن الذي يقيمه مع الطبيعة، ومختلف العمليات الذهنية والمادية التي تكشف اواليات الصراع والتقدم والانتصار والتفاعل، بما هي لحظات حادة في تاريخ الانسان وهو في سياق سبر أغوار ذاته، وكشف الغموض المحيط بالطبيعة، وتجاوز المشكلات والأزمات الوجودية. وبالتالي، فالحضارة تظهر عندما يحقّق الانسان انتقالاً نوعياً في علاقته مع ذاته، ومع الطبيعة والحياة بشكل عام. وبهذا المعنى، تشكل الحضارة خاصيّة إنسانية، تتصل بالانسان بما هو كذلك، أي إنسان، بصرف النظر عن خصائصه الأخرى، المتصلة بالزمان والمكان والبيئة واللغة والجنس وأنظمة الفكر والمجتمع.. فالانسان يتقدم في الحضارة في كل مرة يتجاوز فيها واقعه ووجوده الراهن؛ وسواء أكان هذا التقدم متمثلاً في اكتشافه لطريقة صنع الخبز أو الأواني الفخارية أو في تطوير دفاعاته، من استخدام اليدين إلى استخدام السهام، أم كان متمثّلاً في أحدث التسهيلات التقنية لنمط الحياة أو في الدفاع عن نفسه بواسطة السلاح النووي..

يمكن القول، في هذا السياق، ان الحضارة ظاهرة عامة رافقت الانسان في تاريخه الطويل. ومنذ العصر الحجري وصولاً إلى العصر النووي، كان الانسان يصنع حضاراته في كل مرة كان يعيد فيها صياغة نفسه بما يتلاءم وحاجاته المتجدّدة والمتطورة، بحيث تعبّر الحضارة عن خاصية الانسان في سعيه الدؤوب لتجاوز الواقع ورفض ما هو كائن بهدف الوصول إلى ما هو أفضل. ولا يكون الانسان متميزاً عن الحيوان بخصائص العقل والاجتماع والأخلاق إلاّ بسبب الكمون بالقوة لخاصيّة الحضارة بما هي المحرك الرئيس لأواليات وضرورات التجاوز والارتقاء(١).

تؤدي هذه الخاصيّة في الانسان إلى بلورة وجهة نظر أكثر دقة وموضوعية بالنسبة لعلاقة الانسان بالحضارة. ذلك ان هذه الأخيرة تكشف عن انموذج الوجود الأكثر تقدماً بالنسبة لشعب ما أو أمة ما، بالمقارنة مع وجوده السابق، قبل ان تكون مجالاً لاستشكاف

ظواهر التقدم عند شعوب أو أمم أخرى. فالقول ان لكل مجموعة بشرية انموذجاً في الوجود يختلف عن غيره لدى المجموعات الأخرى، فان هذا يعني ان لكل مجموعة حضارة خاصة بها، بصرف النظر عن مدى اختلافها أو تطابقها أو تمثّلها لحضارات الآخرين، وبصرف النظر أيضاً عن طبيعة إنتاجها لحضارتها الخاصة؛ سواء أكان هذا الانتاج الحضاري إبداعاً ذاتياً صرفاً أملته على هذه المجموعة مختلف التطورات التي داهمت وجودها، أم كان ثمرة تفاعلات وتأثيرات من حضارات أخرى. خاصة وأن امتزاج العامل الذاتي بالمؤثرات الخارجية، لا يؤدي بالضرورة إلى إفقاد الحضارة لخصوصيتها. كما ان الاختلاف في مستويات الحضارة لدى كل مجموعة بشرية لا يعني على الاطلاق ان الحضارة تختّص بمجموعة دون غيرها، أو أن تكون حضارتها هي الحضارة بحدّ ذاتها، بينما تحيل حضارات الآخرين إلى عدم.

وتتأكّد هذه الخاصية من خلال جملة حقائق تاريخية، لا يعتريهاشكأو التباس، تفيد وتجزم بأن تاريخ البشر إنما هو أصدق إثبات على مدى التنوّع والتعدّد في صور ونماذج الحضارات التي أنتجها الكائن البشري منذ البدايات إلى اليوم. فالحضارات التي اندثرت تاركة لغيرها إشعاعات مضيئة من أجل التقدّم الذاتي أو التفاعل الخارجي، والحضارات التي تعايشت في زمن متقارب وتعرّفت على ذواتها في مختلف ضروب الصراع والتنافس والتفاعل والتبادل والاقتباس، إنما تؤكد واقع الوجود الخاص والمتعدّد والمختلف للحضارة في كل زمان ومكان. وبالتالي، فلا نجد أن هناك ثمة حاجة لدحض وجهة النظر القائلة بأن الحضارة هي مجرد «احتكار» للابداع، يتميّز به شعب خاص أو أمة خاصة، نافياً بذلك عن غيره من الشعوب إمكانية الحضارة، عدا وجودها الملموس. ذلك ان وجهة النظر هذه تنطلق من واقع المقارنة وليس من الواقع التاريخي، وتُسقط صورتها، بما هي، بطبيعة الحال، الصورة الأكثر تقدماً، على الآخرين. كما ان تبريراتها لا تعود إلى الخاصيّة الحضارية وحدها، بقدر ما تعود إلى جملة من المصالح والسياسات، التي تملي عليها القول بحصرية الحضارة في شعب أو عرق أو أمة أو عقيدة، وبنفيها عن شعوب أو أعراق أو أمم أو عقائد أخرى. وهو الأمر الذي سوف نتعرّض له بالدراسة والتحليل في صفحات لاحقة.

يقول «ول ديورانت» في مقدمة سفره الضخم «قصة الحضارة»، ان الحضارة ظاهرة عامة تخصّ كل المجموعات البشرية في أزمنتهم وبيئاتهم وأشكال وجودهم المختلفة. فلا تتوقف الحضارة أو المدنيّة «على جنس دون جنس، فقد تظهر في هذه القارة أو تلك، وقد تنشأ عن هذا اللون من البشرة أو ذاك؛ قد تنهض مدنية في بكين أو

دلهي، في ممفيس أو بابل، في راڤنا أو لندن، في بيـرو أو يوقطان. فليس الجنس العظيم هو الذي يصنع المدنيّة بل المدنيّة العظيمة هي التي تخلق الشعب، لأن الظروف الجغرافية والاقتصادية تخلق ثقافته، والثقافة تخلق النمط الذي يصاغ عليه. . .»(٢). تبعاً لذلك، تكون تعددية المجموعات البشرية تعبيراً عن التنوع والتعدد على المستوى الحضاري العام.

تشير الحضارة، بوصفها ظاهرة إنسانية، إلى مفصل هام من مفـاصل التـاريخ البشري، اي الى واقع التعددية التي عبّر الانسان بواسطتها عن انتقاله الدائم من حالة إلى أخرى في سياق تاريخ متواصل ومتوّتر. ففي حين يرجع الانسان، في كل زمـان ومكان، إلى أصل واحد توالدت منه البشرية جمعاء، فان أفعـال الانسان تـرجع إلى مصادر وعوامل مختلفة، بحيث لا تلغي واحدية الأصل تعددية الممارسات، بقدر ما تكشف في الكائن البشري عن طاقات وعلاقات وردود أفعال غير متجانسة تجاه الواقع والطبيعة.

وبينما يشترك جميع البشر بالانتماء إلى طبيعة نوعيـة آدمية واحـدة، إلّا انهم يختلفون في أنماط وجودهم وفقاً لتجاربهم الخاصة، ذلك ان دوافع التجربة وأشكالها وأوالياتها ونتائجها ترتبط بمجموعة خاصة من العوامل النفسية والمجتمعية والطبيعيـة والاقتصادية والفكرية، وتتدرج مجتمعة في سياق تاريخي محدّد وخاص تتبلّور خلاله، وفي أعقابه، أفعال وانفعالات جماعة بشرية معينة في مواجهة هذه الدوافع والعوامل، وما يترتّب عن ذلك كله من صياغة لنمط وجودي خـاص بهذه الجماعة؛ وهو النمط الذي يجسّد إرادة هذه الجماعة وطريقة تعاملها مع هذه الدوافع والعوامل، وما تسفر عنه من نتائج تتأصّل وتتشكّل وتأخذ صورة «الهوية»، حيث تتأسّس قاعدة التمايز والاختلاف بين الجماعات البشرية انطلاقاً من مبدأ التمايز والاختلاف في كيفية التفاعل مع العوامل والدوافع المذكورة.

إن نتائج التجربة الخاصة هي التي تؤسّس الهوية الخاصة، بصرف النظر عن مدى التقارب الذي يمكن أن يحصل لدى جماعات متعددة في سياق مواجهتها لدوافع وعوامل متشابهة. فالتقارب في نتائج التجربة، وكذلك التشابه في الأسباب والحوافز، لا ينفيان الفوارق وأوجه الاختلاف، تماماً كما ان التأثيرات المتبادلة لا تلغي خصوصيات التجربة الذاتية. تجد هذه المسألة دلالاتها في تعددية أنماط الوجود الانساني؛ بمعنى ان هذه التعددية تكشف عن نفسها في صورة هويّات متنوعة ومستقلة تـرمز إليهـا وتعبّر عنهـا الأنماط الجماعية المتعددة، وذلك على جميع المستـويات الاجتمـاعية والاقتصـادية والطبيعية والسياسية والأخلاقية. . . وبالتالي، تظهر هوية كل جماعة بما تعبّر عنه من

خصائص الوجود في طرق العيش والتفكير والتنظيم الاجتماعي والسياسي، وعلاقة هذه الطرق بالسمات النفسية والرؤى الخاصة لأسرار الوجود والكون وما وراء الطبيعة، وكذلك الموقف من الحياة والموت، وأثر التدبير الالهي في حركة هذا الوجود ومدى تعّقل هذه الجماعة لهذا التدبير، سواء أكان في صورة تعددية اسطورية للالهة، وثنية وطبيعية ومادية، أم كان في صورة توحيدية تربط الوجود بالغائية الصادرة عن إرادة الهية واحدة، رغم تعّقل الناس لها في رسالات وعقائد متنوعة. وفق هذا السياق، تتوحّد الجماعات الانسانية حول ضرورة وقدرية المواجهة التي تفرضها عليها مشكلات الحياة، إلاّ انها تختلف في النتائج التي تصل إليها. وهذا ما يفسّر حقيقة ان الانسان، في كل زمان ومكان، كان يصارع الطبيعة وينتقل، من خلال الصراع، من حالة وجودية إلى حالة أخرى، إلاّ انه، ومن خلال طريقة الانتقال والتجاوز، كان ينسج هويته الخاصة، ويؤسّس نمط الوجود الذي وجده مناسباً له، بالمقارنة مع نمط وجودي آخر توصّل إليه إنسان آخر أو جماعة أخرى. وهنا تكمن الحقيقة التاريخية لولادة التعددية في الهويات وأنماط الوجود، رغم انها تصدر، جميعها، عن أصل واحد، بمعنى انها تعود إلى وحدة «الضرورة» التي تفرض على مختلف الجماعات البشرية حتمية خوض التجربة الوجودية في هذا العالم، بكل ما فيها من خصوصيات في الوسائل والأشكال والتفاصيل والنتائج.

ومما لا شك فيه، أن نظرة كل جماعة إلى نفسها، وكذلك نظرتها إلى غيرها من الجماعات، وبصرف النظر عن طبيعة هذه النظرة، سلبية كانت أم إيجابية، هي التي تجسّد ذاتية الهوية، في نفس اللحظة التي تؤكد فيها الاعتراف بوجود هويات متعددة.

تظهر الهوية الخاصة بكل جماعة أو شعب أو أمة بصورة واضحة في انموذجها الحضاري الخاص، وبشكل أكثر دقة، من خلال ثقافتها الخاصة. وبعبارة أخرى، فان النمط الكلي لوجود جماعة معينة، في زمان محدّد ومكان معيّن، إنما يتمثّل ويعلن عن نفسه في انموذج حضاري وثقافي، قبل أي شيء آخر. وبما ان مسألة عالمية الحضارة تلامس مباشرة المشكلات المتعلقة بخصوصية الهويات الثقافية وتنوعها واختلافها، فانها لذلك تستدعي تفصيلاً، وإن كان مختصراً، لمعاني الثقافة والحضارة، خاصة وان عالمية الحضارة تتضمن نزوعاً نحو احتواء ثقافات أخرى وادراجها في منظومة حضارية واحدة؛ كما ان حضارة معينة يمكن أن تتشّكل بفضل مساهمة عدة ثقافات التقت جماعاتها حول قاسم مشترك، مثل الايمان بعقيدة دينية واحدة جامعة، أو نهضة علمية أو مصلحة اقتصادية... إضافة إلى كل ذلك، ما تكشف عنه عالمية الحضارة من ميول

شمولية استيعابية، منها من يعترف بالثقافات كجزء منه، ومنها من يسعى إلى الغائها أو عدم الاعتراف بأصالتها وتميّزها.

I ـ إشكاليات الثقافة:

تحيط بمصطلحات الثقافة والحضارة والمدنيّة التباسات في مجال التفسير والتعريف، وخلافات في مجال التوظيف والتقييم. فاذا كانت الالتباسات تشير إلى تعدّد المصادر اللغوية وتنّوع معاني هذه المصطلحات في التجارب التاريخية الخاصة بكل جماعة بشرية، فإن الخلافات تعود إلى الرؤية التي تتحكّم بنظرة كل جماعة إلى نفسها وإلى غيرها وهي في سياق تحديد وتقييم دور الثقافة والحضارة في حياة هذه الجماعة. بيد ان هذه الالتباسات والخلافات، مع واقعيتها، لم تمنع التوصّل إلى تعريفات مشتركة وعامة وموضوعية خارج التأويلات الاسقاطية.

يعطي «ابن منظور» تعريفاً لغوياً لمصطلح الثقافة يجعله مرادفاً لمعنى الحذاقة، فيقول «ثَقِفَ الشيء ثَقْفاً وثَقَافاً وثُقُوفة: حذقه. ورجل ثَقِفٌ وثَقْفٌ حاذق فَهِمٌ...». وينقل عن «ابن السكيت» قوله: «رجل ثقف لقف، اذا كان ضابطاً لما يحوي قائماً به، ويقال: ثقف الشيء وهو سرعة التعلم»، وعن «ابن دريد» قوله: «ثقفت الشيء حذقته»...[٣] ويقول «جميل صليبا» في معجمه الفلسفي بنفس التفسير لمعنى الثقافة في اللغة العربية: «يقال ثقف الرجل ثقافة، صار حاذقاً. وثقفت الشيء حذقته، والرجل المثقف، الحاذق الفهم، وغلام ثقيف: أي ذو فطنة وذكاء، والمراد انه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه...»[٤]. ويأخذ دلالة الثقافة في التهذيب، كما جاءت في «تاج العروس» في موضع تهذيب الرماح أو تقويمها، لكي يقول ان الثقافة هي «تنمية بعض الملكات العقلية، وتسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل، وتثقيف البدن، ومنها الثقافة الرياضية والثقافة الأدبية، أو الفلسفية...»[٥].

أما في اللغة الأجنبية، وبالرغم من الاختلاف الحاصل في الجذور اللغوية لمصطلحي «الثقافة»، باللغة العربية، و Culture بالفرنسية والانكليزية أو Kultur بالالمانية، فان التفسير اللغوي يحمل معاني متقاربة. ذلك ان الأصل اللاتيني لهذا المصطلح يحمل معنى الاصلاح وتهذيب الشيء وإعداده للاستعمال، كما هو الحال في الزراعة بما هي إصلاح الأرض وتهيئتها للانتاج: Agriculture. وهذا ما أشار إليه «ديورانت» عندما قال ان «الثقافة ترتبط بالزراعة»، كما ترتبط المدنيّة بالمدينة[٦]. وقد

حافظت هذه الدلالات لمعنى الثقافة على نفسها فترة طويلة ولم تتغيّر النظرة إليها إلاّ في فترة متأخرة ، الأمر الذي يفسّر معنى الثقافة في الأدب اللاتيني بما هي تهذيب روحي أو تهذيب رباني ، أو كما رأى «شيشرون» في الفلسفة بما هي ثقافة قوامها تهذيب العقل. وقد فصل الرومان الثقافة عن العلم بأن جعلوها معرفة بالانسانيات من أدب ولغة ومنطق وفلسفة. ولم يخرج مفسّرو هذا المصطلح في عصر النهضة الأوروبية عن هذا السياق، إذ بقيت الثقافة محافظة على الأصلين اللاتيني والروماني، أي معنى التهذيب العقلي والمعرفة بالآداب الانسانية عامة. لذلك كانوا يستعملون مصطلح الثقافة للدلالة على المعرفة بالأدب والفنون الجميلة والعلوم الانسانية، كما هو الحال في ثقافة الفنون الجميلة، وثقافة الآداب الانسانية، أو كما يقول «لوك» في معنى الثقافة بأنها «تهذيب العقل أو تهذيب الانسان». . .[٧] وقد تميّز الالمان، منذ القرن التاسع عشر، بأن جعلوا كلمة ثقافة مرادفة للحضارة، بحيث تصبح كلمة Kultur تعني الحضارة، وأعطوها وجهين، ذاتي وهو العقل، وموضوعي يشمل «مجموع العادات والأوضاع الاجتماعية والآثار الفكرية والأساليب الفنية والأدبية والطرق العلمية والتقنية وأنماط التفكير والاحساس، والقيم الذائعة في مجتمع معين أو هو طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه ويتداولونه اجتماعياً لا بيولوجياً. . »[٨].

وقد اقترب الالمان أكثر من غيرهم من المعنى السائد حالياً لمصطلح الثقافة، فقد كتب «يوهان فون هردر»، منذ أواخر القرن الثامن عشر، قائلاً ان الثقافة تدل على النمط الوجودي الخاص بكل شعب: «ثقافة الشعب هي دم وجوده. ويريد بذلك انها الدم الذي يجري في شرايين أفراده. وبعد ذلك جاء فلاسفة واجتماعيون المان كثيرون من أمثال نيتشه وفلهلم دلتاي وهيغل وفلهلم فندلباند وجورج زيمل فبيّنوا القيّم التي تتضمنها الثقافة والعلاقة بين ما هو موضوعي وشخصي في التحول الثقافي»[٩].

أما التفسيرات الانكليزية والفرنسية فقد ظلت محافظة على التمييز القائم بين الثقافة والحضارة، رغم انها أدرجت تأثيرات العقل والعلم والدين في سياق تأويلها للثقافة.

فقد كتب «روستان» ان «العلم شرط ضروري في الثقافة ولكنه ليس شرطاً كافياً، انما يطلق لفظ ثقافة على المزايا العقلية التي أكسبنا إياها العلم، حتى يجعل أحكامنا صادقة، وعواطفنا مهذبة. . . ومن شروط الثقافة بهذا المعنى ان تؤدي إلى الملاءمة بين الانسان والطبيعة، وبينه وبين المجتمع، وبينه وبين القيم الروحية والانسانية»[١٠]. وذكر «ماتيو ارنولد»، في كتابه «الثقافة والفوضى»، ان الثقافة «هي محاولتنا الوصول إلى الكمال الشامل عن طريق العلم بأحسن ما في الفكر الانساني مما يؤدي إلى رقي

البشرية وقال ان الدين من العناصر التي استعان بها الانسان في محاولته الوصول إلى الكمال. . . وذهب «جون ديوي» إلى ان الثقافة هي ثمرة التفاعل بين الانسان وبيئته، وهذا هو المعنى الذي أعطاه «ارنولد توينبي» للحضارة كلها، أي انها ثمرة تحدي البيئة للانسان ونوع استجابته لها، وقد ثار جدل طويل حول العلاقة بين الثقافة والدين، وذهب «ت. س. اليوت» إلى ان الثقافة تجسيد لدين الشعب»[١١].

يتضّح من هذه التفسيرات والتعريفات ان الثقافة تعبّر عن فعل أو فاعلية اجتماعية وفكرية، مثل التهذيب والتدريب والاعداد والاصلاح والتعليم، وتعود هذه الأفعال إلى الأصل اللغوي. كما تعبّر عن بنية مجتمعية ـ فكرية تشمل الممارسة الجماعية وتمثلاّتها في نمط الحياة المادية والاجتماعية والأخلاقية والدينية والمعرفية، وترجع هذه الممارسة إلى الاشتقاق اللغوي كما ترجع إلى الاضافات التي أدخلتها عليها كل جماعة بشرية بما يتوافق مع تطورها الخاص، بحيث تغدو إضافات مثل المعرفة المتخصصة بالأدبيات والعلوم الانسانية، أو التهذيب الديني أو الروحي أو العقلي، أو المؤثرات الدينية والعلمية على مجرى الحياة، بمثابة إضافات منفصلة وخاصة اكثر مما هي دلالة عامة، وان كان الالمان قد تميزوا بهذه الدلالة الجامعة الشاملة لمعنى الثقافة.

وفي هذا السياق، تشكل الثقافة «كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو في المجتمع، وتشتمل على المعارف والمعتقدات، والفن والأخلاق وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه. ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية، ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي وأضاف اليها ما أضاف في الحاضر. وهي عنوان المجتمعات البشرية»[١٢]. ويميل الماركسيون إلى التفسير الالماني، اذ يعتبرون الثقافة والحضارة شيئاً واحداً، ويضيفون صفات «التاريخية» و «الطبقية» و «العالمية» على تعريفهم لمصطلح الثقافة. فهذه الأخيرة تشكل، برأي الماركسيين، «كل القيم المادية والروحية ـ ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها ـ التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ. وبمعنى أكثر تحديداً، فانه من المعتاد التمييز بين الثقافة المادية (أي الآلات والخبرة في ميدان الانتاج وغير ذلك من الثروة المادية) والثقافة الروحية (أي المنجزات في مجال العلم والفن والأدب والفلسفة والأخلاق والتربية. . الخ). والثقافة ظاهرة تاريخية ويتحدد تطورها بتتابع النظم الاقتصادية الاجتماعية. . . وتتخذ الثقافة ـ في أي مجتمع طبقي ـ طابعاً طبقياً سواء فيما يتعلق بمضمونها الايديولوجي، وأهدافها العميقة». وبينما تنقسم الثقافة في النموذج الرأسمالي إلى «ثقافة البرجوازية» و «ثقافة الجماهير المقهورة»، فانها في النموذج

الاشتراكي ـ الشيوعي توحّد بين مختلف الثقافات القومية والقيم المادية والروْحية بهدف إقامة ثقافة عالميـة يـرى فيها المـاركسيون «مـرحلة عليا جـديدة في التقـدم الثقافي للبشرية، وسوف تجسّد ـ هذه الثقافة العالمية ـ تجدّد وثراء الحياة الروحية للمجتمع، والمثل العليا السامية والنزعة الانسانية للعالم الجديد. وسوف تكـون ثقافـة المجتمع اللاطبقي ثقافة كل الشعب، كل البشرية»[١٣].

غير ان تطور علم الاناسة، منذ نصف قرن تقريباً، وخاصة الأبحاث المتعلقة بعلم الاناسة الثقافي (الانتروبولوجيا الثقافية)، قد وضع حدّاً حاسماً لكل هذه الالتباسات. كما ساهمت الممانعة الثقافية التي واجهت بها المجتمعات المغلوبة سياسات السيطرة والالحاق، منذ ما قبل المرحلة الاستعمارية وبعدها، في تأكيد الخصوصيـة الثقافيـة كهوية مجتمعية وارادة في اختيار نمط الوجود الخاص، في مقابل مقولة المركزية الغربية التي تفترض وحدة ثقافية ـ حضارية متمحورة حول مركز عالمي هو أوروبا أو الغرب، حيث ينطلق هذا المركز، في نظرته إلى الثقافة، من مجرد التفسير إلى التوظيف والتقييم والتراتبية، مع ما يتضمن كل ذلك من ميول «أنوية» و «عرقية» قائمة على مبدأ التهميش والنفي، وفي بعض الحالات، على تدمير الثقافات والحضارات الخاصة بالمجتمعات المغلوبة.

لقد اعتادت الجماعات البشرية المختلفة، وفي متون تواريخها الخاصة، النظر إلى نفسها نظرة ذاتية مبالغة. قد تستمد هذه الذاتية جذورها من تجربة حضارية مميّزة أو عقيدة دينية، محلية أو شمولية؛ وقد ترتكز أيضاً على عوامل ملحوظة من التفوّق العلمي أو العسكري أو الاقتصادي، وانعكاس كل ذلك في منظومة أخلاقية ـ فكرية تضفي على وجود هذه الجماعة صفات النمط الوجودي الكامل والأرقى؛ دون أن يعني ذلك ضرورة أن يكون هذا النمط عالمياً أو يكون مجرد انموذج للتمايز وحفظ الذات

بيد ان المبالغة في ذاتية النظرة لا تعود إلى الثقافة بحدّ ذاتها بقدر ما تعود إلى مفهوم كل جماعة لثقافتها الخاصة، بحيث تغدو الثقافة الخاصة انموذجاً وليس علماً. بمعنى انها تدّعي العلم أو الموضوعية وهي في سياق تبرير تمايزها، الأمر الذي يدخل الثقافة في نطاق تفسير وتعـريف وتوظيف وتقييم، يقـوم أساسـاً على مبدأي التـأويل والاسقاط. من هنا تنشأ سلبيات النظرة الذاتية للثقافة بما هي تأويل لمقوّماتها بما يتوافق وحاجات جماعة معينة في التشديد على خصوصيتها، وربما أيضاً تفوّقها على الآخرين. وهو الأمر الذي يجعل من ثقافات الآخرين وكأنها أشباه ـ ثقافات، أو ثقافات بدائية أو متوحشة أو بربرية، أو كل ما يجعلها في تراتبية دونية مقابل الثقافة الكاملة والصحيحة الخاصة بهذه الجماعة. كما يقوم الاسقاط بما يؤدي إلى سلبيات مماثلة، بحيث تكون

الثقافة، تفسيراً وعلمياً وتاريخاً، محددة بالنمط أو البنية الثقافية الخاصة بجماعة معينة، الأمر الذي يفسّر الاختلاف الحاصل في تعريف الثقافة وشمولها لعوامل ذاتية تضيفها كل جماعة على نظرتها إلى الثقافة بشكل عام، وما تزيده عليها من إضافات ناتجة بدورها عن التطور الخاص والتاريخي بهذه الجماعة دون غيرها. وبالتالي، لا تصبح الثقافة علماً قائماً بذاته يعبّر عن أنماط الوجود والحياة الخاصة بكل جماعة، وإنما تصبح ثقافة جماعة معينة وقد أعطت لذاتها صفة العلم والموضوعية وأسقطت هذه الصفة على غيرها من الجماعات. ان اضافات مثل العلم أو الدين أو التقدم، وان كانت ظواهر عامة ومشتركة، إلّا انها تأتي هنا في سياق تحديد معنى الثقافة الذي يختلف عن معناها عند جماعات لا مكان للعلم أو التقنية، مثلاً، في طريقة حياتها ووجودها. وهكذا تؤدي هذه النظرة الذاتية إلى سلبيات لا يمكن تجاوزها إلّا إذا أخذنا بعين الاعتبار ان كل تعريف خاص للثقافة إنما كان يعبّر، ولا يزال، عن تعريف بثقافة معينة قبل أن يعبّر عن تعريف موضوعي وعلمي للثقافة بمعناها العام.

ومما لا شك فيه أن تعقّل الجماعات الانسانية المختلفة لمصدر السلوك البشري قد عزّز النظرة الذاتية للثقافة، كما برّر لبعضها الادّعاء بالأفضلية والكمال والتقدم والانموذجية. فاذا كان البشر، في تواريخهم وأفكارهم وأعراقهم وأممهم وحضاراتهم، ينتمون إلى النفس الانسانية الواحدة، فما هي العوامل التي تجعل سلوكياتهم مختلفة ومتمايزة، ومتناقضة أيضاً؟ وإذا كانت جماعة ما، بما هي وحدة زمان ومكان ولغة ومجتمع ونظام فكري، تتألف من مجموعة من البشر وتتميّز بموقعها الجغرافي ولون بشرتها ونوعية جنسها وأسلوب حياتها، فما هي العوامل التي تسبّب حركة التغيّر في النمط الوجودي العام لهذه الجماعة؟.

ان الاجابة عن هذه التساؤلات تجد أهم ركائزها في الظاهرة الثقافية. فالطبيعة الواحدة للبشر لا تنتج مظهراً واحداً للسلوك، بينما الثقافة تشير إلى خصوصيات ومتغيرات وتطورات السلوك الانساني عبر التاريخ، رغم ان الناس، ولفترة طويلة، كانوا يعتقدون بالطبيعة الثابتة للانسان في كل زمان ومكان. حتى ان القائلين بالانموذجية الثقافية، انما كانوا ينطلقون من هذه الطبيعة الثابتة، التي هي طبيعتهم في الواقع، لكي يبرّروا نظرتهم إلى الآخرين وإلى ذواتهم في آن واحد. فالتغير والاختلاف يغدوان معهم بمثابة انحرافات عن هذه الطبيعة أو قصور في محاكاتها وتمثّلها وبلوغ درجتها!!.

وقد أثارت هذه المسألة جدلاً طويلاً، وخاصة في أوروبا بعد عصر النهضة. وحفلت المجادلات الفكرية، على مختلف أنواعها ومستوياتها، بوجهات نظر متعددة، إلّا ان أكثرها انتشاراً كانت الوجهة القائلة بالطبيعة الثابتة للانسان، وهي الوجهة ـ الرؤية

التي لم تتعدّل وتتغيّر إلاّ في مرحلة متأخرة من القرن التاسع عشر، وذلك بفضل الجهود المضنية التي بذلها المتخصّصون في علم التاريخ والحضارات وعلم الاجتماع (وخاصة علم إجتماع المعرفة) وعلم النفس (وخاصة علم النفس الاجتماعي) والاتنولوجيا والانتروبولوجيا. دون أن يعني ذلك ان أوروبيي عصر النهضة كانوا أول من نادى بالطبيعة الثابتة للانسان وأول من رفض الاعتراف بواقعية التعدّد والاختلاف في المجتمع البشري.

«لقد أدركت كل المجتمعات منذ ثورة العصر الحجري الحديث ان الفصول تتغيّر. وحتى المجتمعات الأولى عرفت ان الناس تتغير، على الأقل حينما يتقدم بهم العمر. ولكن كل المجتمعات تقريباً كانت تظن قبل المائة سنة الأخيرة ان الاستمرارية الانسانية هي أمر أكثر أساسية من التغير الانساني. . .». فالأفكار التي كانت سائدة في الشرق وأفريقيا واليونان وروما والأميركيتين كانت موسومة بهذه الرؤية. «لقد كتب اليونان والرومان والصينيون وبعض المجتمعات الأخرى تواريخ، ولكنهم فعلوا ذلك كي يفهموا ما كان وما سيكون دائماً، لا ليفهموا كيف تتغير الأشياء. لقد آمنوا بأن الزمن دوائر متكررة متتابعة، وان الطبيعة الانسانية تظل دائماً على ما هي عليه. وكانت كتابة التاريخ عندهم مصدراً للموعظة الخلقية التي تبين للحاكم كيف يحكم وللناس كيف تسلك. وقد وصل «تاريخ العبر» هذا في اليونان وروما القديمة إلى درجة عالية من الدقة والعمق في تفسير علل الأحداث ودوافع الناس، ولكن التفسير كان يتم دائماً في إطار ما تصوروا أنه طبيعة بشرية ثابتة»[١٤].

وتجد هذه الرؤية دلالاتها في حرص الصينيين على تحصين ذاتهم داخل سور عظيم، وفي التمثّلات الاسطورية الشرقية التي وضعت الانسان في عالم تصنعه الآلهة حيث يتكرّر الزمن البشري؛ كما تفسّر نظرة أثينا وروما إلى غيرهما من الجماعات البشرية بوصفها همجية وبربرية[١٥]. وبالرغم من التفاعل والتبادل والاحتكاك، وبالرغم من العلاقات التاريخية التي كانت قائمة بين هذه الجماعات، وعلى جميع المستويات، وما يتضمن كل ذلك من اعترافات متبادلة بالاختلاف والتمايز، فان نظرة كل جماعة إلى ذاتها هي التي كانت تشكّل أساس النظرة إلى الآخرين، وبالتالي كل ما يفسّر علاقات التوتر والصراع والحذر والهيمنة.

وفي حين تأتي الرسالات السماوية لكي تؤكد الاختلاف وتوجّه حركة التغيير باتجاه تطوري يدفع البشر إلى السير في صراط مستقيم يوصّل إلى محاكاة الانموذج الالهي للسلوك والنظام الاجتماعي، فان مقولة الطبيعة الثابتة للانسان عرفت إستعادة جديدة في الغرب، وفرضت نفسها على مجمل التفسيرات الثقافية والحضارية التي عبّرت عنها مدارس الفكر المختلفة في أوروبا، منذ بدايات عصر النهضة حتى القرن

التاسع عشر. فاليهودية تختصر حركة التغير التاريخي إنطلاقاً من الايمان بتدبير الهي لتاريخ البشر يتمحور حول انموذجية «شعب الله المختار» التي توحّد اليهود بمختلف بيئاتهم وأعراقهم وثقافاتهم في سياق التجاوب مع هذا التدبير الالهي الخاص. وبينما تنطلق المسيحية من وحدة الخطيئة الأولى التي تلازم كل إنسان منذ الولادة، فان الايمان بالمسيحية كان يعني إيماناً بتغيير طبيعة الانسان ونظرته إلى ذاته وموقفه من الحياة وممارسته فيها بما يتوافق وشروط تحصيل السعادة في الحياة الأخرى. وبالتالي، فان الطبيعة الثابتة للانسان تتهاوى أمام المتغيرات التي أحدثتها المسيحية على مجمل الممارسة البشرية ثقافياً واجتماعياً وروحياً وأخلاقياً. . أما الاسلام، الذي انطلق من مبدأ النفس الواحدة كأصل لجميع البشر، فقد قدّم صورة مكتملة لواقع الاختلاف البشري. فالقرآن ليس مجرد رؤية الهية لحركة البشر في التاريخ أو وثيقة للمتغيرات التي حدثت، وتحدث، في أنماط وجودهم وممارساتهم وأفكارهم، وإنما أيضاً دعوة إلى وحدة هذه الاختلافات على قاعدة التقوى والتوحيد. وهذا يعني الاعتراف الالهي بحقيقة الاختلاف بين الجماعات والأفراد، وتعني أيضاً ان وحدة القبائل والشعوب والثقافات والأمم على قاعدة التقوى لا تشترط الغاء الخصوصيات بقدر ما تهديها إلى ممارسة نوعية في العلاقات الانسانية العامة. أما الطبيعة الثابتة لكل إنسان فهي محكومة بدورها إلى عامليّ التغير والارادة وإلى حدّي الفجور والتقوى. فكل نفس انسانية تختار طبيعتها بما كسبت وسعت، وتؤسّس سلوكها على تجربتها في الحياة واستلهامها الحر لممارسة الشر أو الخير، الفجور أو التقوى، وخيارها الأخروي في الثواب والعقاب. وقد وعد الله الناس بانه لن يغيّرهم قبل أن يغيّروا هم بأنفسهم ما في أنفسهم؛ بمعنى ان الاختلاف هو اعتراف الهي بأن حركة التغيّر انما تعود إلى البشر، وانها ضرورة لهم أوجبتها الهداية والرحمة، لكي يقوم التغيير على أسس التفاعل والتكامل والمساواة والعدل وليس على قاعدة النفي والظلم والاستعباد والسيطرة(١٦).

لكن هذا التأكيد الالهي على واقع الاختلاف والتغيّر في طبائع البشر وأنماط وجودهم، لم يلقَ تجاوباً في أوروبا الناهضة، رغم انها، هي نفسها، كانت مليئة بالثقافات وأساليب الحياة المختلفة والمتناقضة، والتي أكدّتها أيضاً عملية النهضة نفسها، ليس فقط من ناحية أنها تفاوتت بين شعب أوروبي ما وشعب أوروبي آخر، وإنما فيما أحدثته من انقلابات ملحوظة في طرق التفكير والحياة، وما أسفرت عنه من نتائج اخترقت طبيعة كل مجتمع ونفسية كل فرد.

وربما يعود عدم التجاوب هذا إلى ما ورثته النهضة من تجربة الكنيسة الغربية في تأكيدها للثبات خوفاً من التغيير. وربما يعود أيضاً إلى إحساس أوليّ بالتفوّق جعل

الأوروبيين ينظرون إلى ذواتهم بما هي علامة طبيعية على ما ينبغي أن تكون عليه أية ذات أخرى.

وقد يكون السبب الجوهري لتمسك الأوروبيين بمبدأ الطبيعة الثابتة ورفضهم لواقع التعدّد والاختلاف، صادراً عن أصل آخر، اقتصادي في أساسه؛ فالتقدم الهائل في العلوم والصناعات خلق حاجات متنوعة تشترط التوسّع والتسويق والنهب، وبالتالي أسّس ذهنية تتناسب وتلبية هذه الحاجات. وهكذا، أدّت النهضة، فيما أدّت إليه، إلى بلورة مركزية ثقافية تدّعي الطبيعة الثابتة للبشر في الوقت نفسه الذي تغلّف فيه اعترافها الضمني بالتمايز والاختلاف، ورفضها لهما في آن معاً. ان انموذجية الثقافة الغربية، بصورة عامة، افترضت ان الاختلاف الثقافي لبقية الشعوب والمجتمعات إنما هو انحراف عن الطبيعة الثابتة للانسان الغربي، قبل أي شيء آخر. وعلى هذا الأساس، ولكي يعود كل إنسان غير غربي إلى طبيعته الثابتة، فان عليه أن يحذو حذو الغربيين، شاء ذلك أم أبى. ويبدو ان هذا هو أصل الرؤية الغربية للثقافة. فإذا كانت رسالة «كولمبوس»، التي كتبها بعد عودة السفينة نينيا من رحلتها إلى القارة الأميركية سنة ١٤٩٣، قد تحولّت إلى ما يشبه الاسطورة بسبب ما ذكرته عن وجود جماعات بشرية تختلف في ثقافتها، فان ما فعله الأوروبيون بهذه الجماعات والثقافات أثناء غزوهم للقارة الأميركية، إنما يدعم هذا الأصل، الذي تغذّى أيضاً من سياسات مشابهة نفّذها الأوروبيون تجاه مجتمعات أخرى، طيلة الحقبة الاستعمارية(١٧).

يندرج تبدّل وتطور مفهوم الثقافة في الغرب في سياق تعقّل الأوروبيين لهذا الأصل ومدى مفاعيله في منظومتهم المعرفية. وتشير الدراسات الحديثة، وخاصة منذ القرن الثامن عشر وصاعداً، ان مفهوم الثقافة حديث الظهور والتداول. فقد وقع في ظنّ الكثير منهم ان مبادىء النهضة وثوراتها المتلاحقة انتجت حرية فكر وعمل وإرادة في أعقاب انتصار تاريخي ضد سيطرة الكنيسة على نظامي الفكر والمجتمع. وبالتالي، سادت الفكرة القائلة بأن الناس أصبحوا أحراراً فيما يفكرون ويفعلون ويختارون. «ومن هنا كان بطء إدراكهم للثقافة بوصفها مجموعة من الأشكال التي تضع حدوداً لأنواع معينة من طرق المشي، والحديث والحلم والفعل، وتسمح بها في الوقت ذاته»(١٨). فالدرس الذي أعطاه «سقراط» للانسان، والذي دفعه إلى البحث داخل المجتمع والثقافة لكي يعرف نفسه، بانسانيته وتفرّده، لم يصل إلاّ متأخراً إلى فلاسفة عصر النهضة والتنوير. وعندما اكتشفت أوروبا الثقافة، ظلّ مفهوم هذه الأخيرة ملتبساً حتى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع هذا القرن، عندما نزعت عنه الدراسات الموضوعية لعلم الاناسة الثقافي ما تعلّق به من الالتباسات.

وخلال قرنين كاملين تقريباً، تنازعت مدارس الفكر حول أصول السلوك البشري، فردياً كان أم جماعياً. كما اشتغل كثير من المفكرين، من أمثال فولتير ومونتسكيو وفيكو وكوندورسيه ودالامبير والموسوعيين وروسو وغيبونوهيوم وسان سيمون وداروين وسبنسر وهوبز وصولاً إلى شبنغلر وتوينبي[١٩]، في البحث عن أصول الثقافة والحضارة وتفسير العوامل الفاعلة في حركة التاريخ وتغيّر المجتمعات واختلاف الثقافات. منهم من نادى بالطبيعة الثابتة للانسان، ومنهم من قال بمبدأ التغيّر وتأثير الثقافة والمجتمع في السلوك البشري. ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف الفكري، على أهميته، فان نظرة هؤلاء المفكرين إلى ثقافتهم هي التي كانت تملي عليهم نوعية النظرة إلى ثقافات الآخرين، سلبية كانت أم إيجابية. كما ان هذا الاختلاف المذكور لم ينشأ ويتطور بمعزل عن السياق العام الذي كانت تتشكّل فيه صورة أوروبا في علاقاتها المتنوعة مع بقية العالم.

ففي القرن السابع عشر، وجّه «باسكال» نقداً لاذعاً لنظرية «ديكارت» الطبيعية[٢٠]. فالانسان لا يخضع لنفس القوانين التي يطبقها العلم على الطبيعة؛ ذلك ان قوانين الطبيعة الانسانية، كما يقول «باسكال»، «تتغير مع كل فصل ومع كل عبور للنهر»[٢١]. وقد ساعدته دراساته للاختلافات الحاصلة في سلوك البشر والمجتمعات، على القول ان ما هو فضيلة عند جماعة يصبح رذيلة عند جماعة أخرى، وما يراه شعب أفعالاً قبيحة، يراه شعب آخر أفعالاً حميدة... وبالتالي فليس هناك طبيعة واحدة للانسان، كما انه لا توجد ثمة ثقافة واحدة للجماعات البشرية المتعددة. لكن نقد «باسكال» ظلّ استثناءاً في عصر ما بعد العصور الوسطى حيث غدت مخيفة أخلاقيات التمحور حول الذات الفارغة، شأنها في هذا شأن «الصمت الأبدي الذي يسود الفضاء اللامتناهي»، الذي افترضه العلم بعد العصر الوسيط، كما يقول «كافين رايلي»[٢٢]. ذلك ان القرن الثامن عشر قد عرف استعادة لسيادة النظرية القائلة بالطبيعة الواحدة للانسان، رغم أوجه الاختلاف بين سمات هذه الطبيعة الأزلية والثابتة. فالانسان طيّب بطبيعته، كما يقول «روسو»[٢٣]، أو شرير بطبيعته، أي ذئب لأخيه الانسان، كما يقول «هوبز»[٢٤].

لكن هذه النظرية سرعان ما تراجعت أمام اكتشاف أوروبا للثقافة، وهو الاكتشاف الذي حصل بفضل المساهمة الفكرية المميزة لكن من «مونتسكيو» و «فولتير» و «فيكو»[٢٥]. ثم ما لبث أن تبلّور وتكامل في منظومة «دوركايم» الاجتماعية حيث يشكّل المجتمع أصلاً ومصدراً للسلوك، ونظرية «داروين» التطورية التي جعلت الانسان جزءاً من حلقة نمو متواصل لا يتوقف، تتغيّر فيه طباع الانسان وطبيعته البيولوجية والفكرية والنفسية...[٢٦]

بيد ان مساهمة «مونتسكيو» و «فولتير» في تطور مفهوم الثقافة في الغرب، لم

تقض تماماً على نظرية الطبيعة الثابتة، بقدر ما تأثّرت بها. فالقول ان ثقافة شعب ما تقوم على مجموعة الروابط والعلاقات الخاصة به، كان يندرج في سياق رؤية ثابتة للذات الثقافية. وقد اختصر «كافين رايلي» هذه المساهمة قائلاً ان «إكتشاف مونتسكيو وفولتير للثقافة لم يفض بهما إلى اكتشاف التغير الجوهري (الذي يطرأ على الثقافة والإنسان). لقد طور مونتسكيو طريقة مقارنة حديثة لتحديد المعالم الأساسية للعلاقات الداخلية للثقافة. ولقد نظّم المعلومات الجديدة التي وردت عن مختلف الشعوب داخل إطار سمّاه ماكس فيبر فيما بعد «بالأنماط المثالية»، وهي اختزالات تجريدية للأشكال الثقافية. ولكنه ظلّ متمسكاً بإيمانه بوجود طبيعة بشرية ثابتة، حين قال ان كل تنوع ثقافي هو نتاج «لروح القانون» وان لهذه الروح ثلاثة أنماط أساسية فقط. وذهب فولتير إلى ان تاريخ العادات من شأنه ان يكشف لنا حقائق عن الناس أكثر مما يكشفه أي تاريخ للملوك والمعارف، غير ان كتابته التاريخية تناولت شعوب كل عصر كما لو كانت لها نفس القيم والدوافع ووجهات النظر السائدة في فرنسا القرن الثامن عشر..»[٢٧]. بالمقابل، كانت مساهمة «فيكو» أكبر ضربة تعرضت لها نظرية الطبيعة الثابتة في القرن الثامن عشر، وخاصة عندما وضع «فيكو» الاختلافات الثقافية في إطار المتغيرات الخاصة التي تصيب كل جماعة في مسيرتها التاريخية. وبالرغم من أن تأثير مساهمة «فيكو» كان محدوداً في القرن الثامن عشر، إلّا ان كتابه «العلم الجديد» ـ الذي وضعه سنة ١٧٢٥ ـ لم يكن مجرد نظرية جديدة ونوعية تتناول الثقافة والتغيّر، بقدر ما كان تأسيساً لعلم الاناسة والتاريخ، حيث يظهر تشكّل الثقافة في سياق تاريخ بشري متنوع ومتعدد، وحيث تجسّد كل ثقافة التجربة التاريخية الخاصة بجماعة ما، في جيل ما وعصر ما. وبالتالي، فالقول بأن للانسان طبيعة ثابتة أصبح الآن في موضع نقد لاذع؛ وبدأ الأوروبيون ينظرون إلى الثقافة بما هي علامة على التغير والتقدم، وبما هي دلالة على الاختلافات والخصوصيات المتعلقة بكل شعب أوروبي، بمعنى ان الثقافة تؤشر إلى خصائص اللغة والعادات والنظم السياسية والاجتماعية المتعدّدة في أوروبا المختلفة بتواريخها الخاصة وهوياتها القومية ومستويات تقدمها الاقتصادي والفكري.

وعندما بدأ الغربيون بدراسة السلالات البشرية وتحليل أسس علم الاناسة الثقافي في المجتمعات البدائية، وصلوا إلى قناعة علمية مفادها ان قوانين وعادات المجتمعات المختلفة غير متجانسة، وبالتالي، فان القول بوجود طبيعة واحدة للانسان، سواء أكان اسيوياً أو افريقياً أو أوروبياً، يغدو مغالطة كبيرة. لذلك قال علماء الانتروبولوجيا الثقافية ان الثقافة السائدة في مجتمع ما هي التي تؤثر بشكل فعّال ومباشر على أفكار وسلوكيات الأفراد في كل جماعة بشرية، وهي التي تحدّد قيم هذه الجماعة وتقاليدها وعاداتها

ونظامها الفكري وطريقتها في الحياة. كما ان الثقافة هي التي تكشف طبيعة الاختلافات الحاصلة بين الجماعات البشرية، تاريخياً واقتصادياً وحضارياً وفكرياً. وباختصار، فالثقافة ترمز إلى الهوية الخاصة بكل جماعة، في نفس اللحظة التي تكون فيها الثقافة علماً موضوعياً يؤكد واقع التعدّد والاختلاف في مواجهة الطبيعة الثابتة أو المركزية الثقافية. وكما يقول «لنتون»، فالثقافة هي مجموعة من التصرفات المتشابهة رغم الفروقات الفردية. بمعنى ان الثقافة هي مجموع المعلومات والعادات والتقاليد والتقنيات التي توصّل إليها مجتمع ما في فترة معينة من تاريخ تطوره. وفي هذا السياق، تندرج مساهمات «مالينوفسكي» و «بنديكت» و «مرغريت ميد» و «كاردينر» و «كلود ليفي - ستروس» وغيرهم، وخاصة استخلاصاتهم للدراسات المعمّقة حول ثقافات المجتمعات البدائية. ذلك انهم توصلّوا إلى انه ليس هناك ثمة ظواهر نفسية واجتماعية واحدة، كما انه لا يوجد على الاطلاق ثقافة واحدة، شاملة وجامعة وثابتة، لكل المجتمعات وفي مختلف العصور.

وعندما بدأ علماء الاجتماع، من أمثال «اميل دور كايم» و «ماكس فيبر» و «كارل مانهايم» بدراسة تأثير المجتمع على الفرد، توصلّوا إلى نتائج معرفية مماثلة لما توصّل اليه علماء الانتروبولوجيا الثقافية، فأصبحت المعرفة بدورها نسبية، وبات كل مجتمع منتجاً لنظامه المعرفي الخاص، بل حتى انه أصبح لكل فئة أو طبقة في مجتمع معين نظـــم خاصة في المعرفة والثقافة.

إذا كانت هذه الاستخلاصات الاجتماعية - الانتروبولوجية، وبالرغم من ان البعض منها أقامت صلحاً ضمنياً مع فكرة الثقافة المركزية، قد وضعت مفهوم الثقافة في إطار موضوعي وعلمي قائم على مبدأ التعدّد والاختلاف، وجعلت منها - أي الثقافة - هوية مجتمعية، من خلالها، ينظر كل مجتمع إلى ذاته المتميزة عن غيرها في طريقة الحياة الخاصة، وعلى جميع المستويات، فان الغرب، على وجه التخصيص، وجد في هذه الاستخلاصات تهديداً مضاعفاً لمقولة المركزية الثقافية. وبالتالي، فان هذا المفهوم الجديد للثقافة ينسف الأساس الخاص بنظام المعرفة في الغرب، وخاصة فيما يتعلق بالثقافة الواحدة والعالمية للغرب الحديث والمعاصر. وكما يقول «رايلي»، فان «الادراك الكامل ان كل ثقافة منفردة وان الحياة ليست سوى تغير - وهو الموقف الفلسفي الذي تبنته النزعة التاريخية في القرن التاسع عشر، والذي أصبح إحدى مسلّماتنا الأساسية المعاصرة - كان ولا يزال فكرة تحدث في العقول صدمة. ولذا فقد شنت عليه الحرب دائماً. فكما لاحظنا مراراً وتكراراً، يريد كل عصر ان يؤمن بأن قيمه وسلوكه تعكس الطبيعة البشرية الثابتة. ولعل الايمان بهذه الطبيعة الثابتة كان أشد ضراوة للمدافعين عن مجتمع السوق في القرن التاسع عشر. . . فان المدافعين عن مجتمع

السوق الحديثة توصلوا إلى مجموعة جديدة كاملة من المبادىء اليقينية عن «الطبيعة الانسانية» و«القانون الطبيعي» حتى يخففوا من تأثير الاتجاه نحو التفكك والانقسام والتغير في مجتمع قائم على إنموذج السوق. . »[٢٨].

وهكذا تحوّل مفهوم الثقافة في الغرب إلى مشكلة. فمن ناحية أولى أثار هذا التحول شكاً في علاقة الغرب مع ثقافته. ومن ناحية ثانية، أعطى مصداقية للممانعة الثقافية التي شهرتها المجتمعات المغلوبة في مواجهة سياسة نفي الهوية وفرض الانموذج الثقافي للغرب. وإذا كانت مساهمات علم الاناسة الثقافي قد تمحورت حول الناحية الثانية، فان النتائج النظرية لهذه المساهمات نفسها وضعت، بوعي أو بدون وعي، وحدة الثقافة الغربية موضع تساؤل. بل أكثر من ذلك، توصّل مفكرون غربيون، من أمثال «شبنغلر» و«توينبي» إلى القول بحتمية انهيار الحضارة والثقافة في الغرب، بالنسبة للأول، أو الدعوة للعمل من أجل إزاحتها عن حافة الانهيار، بالنسبة للثاني.

لقد واظب الغربيون منذ النهضة وصولاً إلى ذروة الحقبة الاستعمارية، وخاصة الغالبية العظمى من المفكرين المتخصّصين في التاريخ والحضارة والثقافة والاجتماع، على الفكرة القائلة بأن الثقافة الغربية، مثلها مثل الفكر والحضارة، تشكل الحدّ النهائي لكل تطور مرتقب على الصعيد العالمي. وتندرج في هذا السياق، جملة التبريرات والأفكار التي رأت في الاستعمار والابادة والالحاق الثقافي والسيطرة الشاملة، مجرد تطور طبيعي لتاريخ عالم يجري إعداده للوصول إلى مبتغاه، أي تمثّل الانموذج الثقافي للغرب، بما هو حقيقة مطلقة تثبتها قوانين التقدم. «ومن الغريب أن كل المفكرين الغربيين الذين عاشوا في عصر الأنوار وما تلاه، كانوا يعرفون ان بلادهم تشترك في تلك الغارة الواسعة المدى التي كان الغرب الأوروبي كله يشنّها على كل ما وصلت إليه سفنهم من الشعوب وما تنزله أسلحتهم النارية بهذه الشعوب، إلاّ ان أحداً منهم لم يستنكر شيئاً من هذا كله ولا رآه مناقضاً للانسانية والحضارة والأخلاق، لأن أولئك المفكرين جميعاً بلا استثناء كانوا يؤمنون بأن أهل الغرب وحدهم هم البشر، وما عداهم غثاء أو ـ على الأكثر ـ بشر من مستوى أقل ولا يحسب لهم حساب، بل كان الكثيرون منهم يرون ان السود ليسوا من البشر وانهم أقرب إلى الحيوانات. وكان الكثيرون من رجال الدين المسيحيين يرون انهم بلا أرواح. . . »[٢٩]. لكن «شبنغلر» (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) وجّه لهذه الرؤية ضربة أصابت تماسك النظام المعرفي الخاص بالثقافة والحضارة في صميم منهجيته العلمية والعقلانية، تلك المنهجية التي رأى فيها العامل الحاسم الذي يدفع الحضارة الغربية نحو الانهيار الحتمي. فالحضارة، برأي شبنغلر، تعني ان ثقافة ما قد وصلت إلى ذروة ازدهارها ونموها واكتمالها، وانها لذلك

بدأت بالدخول في مرحلة التدهور. كما ان الثقافة، حيث تولد الحضارة وتنمو ثم تنحدر، لا تحمل خاصيّة العالمية أو الوحدة، إذ ان التاريخ الخاص بكل جماعة بشرية يكشف هزال الرؤية التي تضع الحضارة والثقافة معاً في مسار تطوري واحد ومتكامل.

بيد ان ما يهمّنا هنا ليس نقد «شبنغلر» للحضارة الغربية، وإنما تحديداً تشديده على التعدّدية ورفضه لمنطق الثقافة المركزية. وقد درس «شبنغلر» حضارات المصريين والبابليين والمسلمين والهنود والصينيين والمكسيكيين والغربيين، لكي يؤكد نظريته حول الاختلاف والتعدّد. وبرأيه، فان كل واحدة من هذه الحضارات تنتمي إلى ثقافة خاصة، وترجع هذه الثقافة إلى عوامل ذاتية وأصيلة، تكشف خصوصيات الهوية المجتمعية ونمط الوجود والنظرة إلى الحياة والعلم والدين والأخلاق والقانون، وكافة مجالات الثقافة، في الفن والموسيقى والتقاليد والسكن والزينة والفولكلور الشعبي... كما ان ولادة كل ثقافة وموتها، على حدّ سواء، يخضعان لقوانين خاصة، نفسية وروحية ومادية(٣٠).

أما «ارنولد توينبي» (١٨٨٩ ـ ١٩٧٥)، فقد اعتبر ان الثقافة وليدة بيئتها، وانها ثمرة التفاعل بين مجموعة من العوامل الذاتية، النفسية والطبيعية والدينية. كما رفض نظرية الثقافة العالمية الواحدة انطلاقاً من دراسته للحضارات المختلفة، حيث استخلص ان كل حضارة تمثل بنية ثقافية خاصة، وان الغرب وحده يرى في حضارته الحديثة نزوعاً نحو وحدة ثقافية على المستوى العالمي، يكون الغرب مركزاً لها وإنموذجاً. وبرأيه، فان وحدة الثقافة هذه لا تعبّر عن مفهوم الثقافة بحدّ ذاته، بما هو هوية مجتمعية خاصة، وإنما تعبّر عن واقع تاريخي يستند إلى مبدأي السيادة والتفوق، وهما ميزة العلاقة الراهنة بين الغرب وبقية العالم. ولا يخفي «توينبي» ان نظرية وحدة الثقافة إنما تقوم على ثلاثة أوهام: وهم حب الذات، وهم الاعتقاد بجمود الشرق، ووهم الاعتقاد بخط تطوري واحد لتاريخ الحضارات(٣١).

وقد أعطى «غوستاف فون غرنباوم» تعريفاً للثقافة يتفق مع موضوعية المفهوم القائم على قاعدة الاختلاف والتعدّد، وخاصة عندما يرى الثقافة وثيقة الصلة بالجماعة الخاصة التي تمثلها. ويلتقي بذلك مع فكرة التعدّد التي بدأت مترددة مع «فيكو»، ثم تطورت بواسطة علم الاناسة الثقافي، وتدعّمت بدراسات كل من «شبنغلر» و «توينبي».

يعرّف «فون غرنباوم» الثقافة بما هي «نظام مغلق من الأسئلة والأجوبة العائدة إلى العالم والسلوك البشري، وذلك في كل مناسبة حيث يعرف المجتمع مغياراً إلزامياً. ويحدّد تراتب القيم المكانة والأهمية النسبية لكل واحدة من هذه الأسئلة والأجوبة». وبعبارة أخرى، تشكل الثقافة «حكم قيمة يضمن التماسك وينظم تفاعل مختلف

«الأجوبة» التي تقرّها ثقافة معطاة وتضبط هذه الأجوبة إيقاع الوجود الخاص بالفرد والجماعة. ولا يعني تعريف الثقافة كنظام مغلق تحديد عدد الأسئلة والأجوبة، إنما يعني ان هذه الأسئلة، ببساطة، تمتد لتشمل كافة مجالات العالم الذي يدخل، في لحظة معطاة، إلى حقل التجربة الخاصة بكل جماعة أو أمة. وبصورة مترابطة، ينبغي على الأجوبة، وخاصة تلك التي تساوي قواعد للسلوك، ان تحتضن كل المواقف الممكن تمظهرها في حياة الجماعة أو الأمة.

من جهتها، تؤدي متغيرات التجربة الخاصة بجماعة ما، إلى تشكّل منظومة جديدة للأسئلة والأجوبة، يحدّد تواصلها مع دلالاتها السابقة قدرة ثقافة هذه الجماعة على البقاء. ومنذ اللحظة التي تخلق فيها التجربة، الداخلية أو الخارجية، حاجات ذات طبيعة فكرية أو عاطفية أو بنيوية، والتي لا تجد كفايتها في المفاهيم أو الفرضيات التي تطورت داخل نظام مغلق معطى، فان القيم الأساسية، وكذلك موضعها العقائدي، الأخلاقي، الفني، والفكري تحصل على تلاحم أكثر محافظة باستمرار»(٣٢).

يشدّد هذا التعريف ليس فقط على علاقة الثقافة بنظام مغلق أو عالم خاص، وإنما أيضاً يربط بين النظام المغلق والتجربة، بحيث تظل الثقافة ـ كهوية خاصة ـ وثيقة الصلة بقوانين تشكّلها الداخلي التي تصبح، تاريخياً، دلالة على ذاتية الثقافة، حتى وهي تخوض تجربة تفاعل أو اقتباس مع ثقافة أخرى. وهذا يعني ان ما من تجربة تستطيع القضاء نهائياً على ثقافة معينة، الأمر الذي يفسّر وجود تعدّدية ثقافية في الغرب نفسه، رغم الانتماء إلى حضارة واحدة. فإذا كانت الثقافة تشكل اسلوباً خاصاً في الحياة، فهذا يعني ان الغرب أصبح متعدداً من الناحية الثقافية. ان علاقات القرابة والتراتبية الاجتماعية وطقوس الأعياد والزواج والولادة والموت، وتعابير الفرح والحزن، ومظاهر السلوك الفردي والجماعي ومدى تأثّر كل هذه العوامل بالتقدم العلمي والتقني وخصوصية اللغة القومية، وكل ما يتصل بتفاصيل الثقافة أصبح مؤشراً على التعدّد وليس الوحدة. فالمقارنة بين اسلوب الحياة في باليرمو الايطالية وهلسنكي الفنلندية تؤكد التعدّدية الثقافية. ويمكن أن نصل إلى نفس النتيجة، رغم القواسم المشتركة، في المقارنة بين صقلية وروما، بل أكثر من ذلك، فان «الأمم بدون دول» التي ظهرت حديثاً في أوروبا الغربية، إنما هي جماعات ثقافية تطالب المدن المركزية بالاعتراف بهوياتها الثقافية، بما في ذلك التداول باللغة المحلية، كما يجري حالياً في كاتالونيا الاسبانية، أو في التظاهرة الثقافية لجامعة أوكسيتانيا في فرنسا. هذا إذا لم نذكر الحركات الانفصالية مثل الباسك أو الكورسيكيين أو الايرلنديين.

وبينما يستطيع الغرب التقليل من أهمية هذه التعدّدية الذاتية للثقافة عند الجماعات الغربية المختلفة، مستنداً في ذلك إلى وحدة المصالح والعقيدة الدينية والحضارة، فانه لم يقبل بسهولة معاندة الجماعات الخارجية المغلوبة على هوياتها الثقافية ورفضها الاعتراف بالثقافة الغربية كانموذج عالمي. ذلك ان الاعتراف بهذه الهويات لا يعني التقليل من قيمة الثقافة الغربية بقدر ما يضع جملة المصالح الاقتصادية والسياسية في دائرة مواجهة مكشوفة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة ان مقولة المركزية الثقافية ليست سوى إيديولوجيا تخدم هذه المصالح، وتعطي لوسائل تحقيقها واستمرارها مسوّغات وتبريرات تعمل منذ ما قبل الحقبة الاستعمارية، ولا تزال، على تشكيل الوعي الغربي في نظرته إلى ذاته وإلى غيره في آن واحد.

وفق هذا السياق، يمكن القول ان الثقافة تتراوح في الغرب بين حدّين: الحدّ العلمي الذي ينظر إليها كمفهوم، والحدّ الوظيفي الذي يرى فيها قيمة. وإذا كان تطور العلوم الانسانية قد وضع صياغة نهائية لمفهوم الثقافة، فان مسألة القيمة لا تزال موضع تساؤل. وبالتالي، فان الثقافة شيء واستخدام الغرب لثقافته شيء آخر. أما المفهوم فقد تمّ التوصل إلى اتفاق حوله. وأما القيمة فانها تدخل في دائرة العلاقات الثقافية، والتفاعل الثقافي، والممانعة الثقافية والمركزية الثقافية... الخ.

ولما كانت مسألة القيمة مجالاً مفتوحاً لضروب شتى من التوتر والصراع، فان الاتفاق على مفهوم واحد للثقافة، سوف يؤثّر، بدون شك، في عملية إعادة النظر التي ينبغي على كل جماعة بشرية أن تقوم بها تجاه ثقافتها وتجاه ثقافات غيرها. وقد قدّمت منظمة اليونسكو مساهمة هامة في هذا المجال، حينما دعت إلى ندوة عالمية حول الثقافة، بما هي حق إنساني لكل جماعة أو شعب في التعبير عن هويته الخاصة وطريقته في الحياة ونوعية علاقاته مع الآخرين. وبالرغم من السجال النظري الذي تخلّل هذه الندوة، وما عبّر منه من اختلاف في المصالح والأهداف، وتناقض في وجهات النظر، إلاّ ان ذلك كله لم يمنع التوصّل إلى تعريف موضوعي لمعنى الثقافة، إذ انتهت الندوة إلى القول ان الثقافة ظاهرة خاصة بكل شعب، تعبّر عن طريقته الخاصة في الحياة. ذلك ان الثقافة «تفهم على انها طريقة الشعب في الحياة بكل ما تضّمه حياة الشعب من تفاصيل تتصل بالطعام والشراب والمسكن والأثاث والفرش والأقاصيص والأمثال والحكم وتنظيم الأسرة وعلاقة أفرادها بعضهم ببعض أو علاقتهم بالمجموع أسرة واحدة لها كيانها، وعلاقة المجموع بها متمثلاً في جماعة ذات نظام إجتماعي وتكوين فكري خاص... وهذه الثقافة تتكون للشعب على مرّ الأجيال. وهي تنبع من طبيعته الخاصة

به وظروفه البيئية وتجاربه في الحياة وعلاقاته مع غيره من الأمم. وهكذا، فالشعب لا يصنع ثقافته واعياً، وإنما هي تصنع وتتكون من تلقاء نفسها أثناء تجارب الشعب الطويلة في الحياة. . . »[٣٣].

انطلاقاً من هذا التعريف، تغدو الثقافة ترميزاً تفصيلياً ومكثّفاً لهوية مجتمعية حيث تتميّز كل جماعة خاصة بنمط وجودي، وحيث يختصر هذا النمط خصائصه ويعبّر عنها في نظام أو بنية خاصة تشمل تمثّلاته الفكرية ومعتقداته وممارساته الأخلاقية وعلاقاته الاجتماعية ووسائل معاشه. كما يعكس هذا النمط علاقة الجماعة الخاصة بتراثها من الفنون والآداب والخبرات والتقاليد، ويدّل على خصوصيات الهوية المجتمعية كما تظهر في السلوك الفردي والجماعي بما هو ممارسة ثقافية جامعة لخصائص التجربة التاريخية والمحيط الطبيعي واللغة والشعائر والأعراف. وبعبارة أخرى، يظهر النمط الوجـودي الخاص في الثقافة بما هي ممارسة كاشفة لهوية جماعة ما في وحدتها وفي تمايزها عن غيرها. وبالتالي، تصبح الثقافة، تحديداً، «نظرية في السلوك أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة»، كما يقول «مالك بن نبي»[٣٤]. بمعنى أنها «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه. والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته»[٣٥]. ولا يرجع هذا التشكّل السلوكي إلى الفرد بقدر ما يرجع إلى ثمرة التفاعل بين عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء وعالم الظواهر الطبيعية، حيث تأتي الثقافة، كهوية مجتمعية ينتسب اليها كل فرد، في سياق توحيدها لثمرات هـذه العوالم ومفـاعيلها في تـوجيه وتحديد الممارسة الخاصة بجماعة ما. وبناء عليه، لا تكون الثقافة طريقة خاصة في الحياة، أو ممارسة جماعية، وهوية مجتمعية مميّزة، إلّا لأنها تجمع في تركيب واحد خصوصية التمثّلات الأخلاقية والجمالية وأشكال العمل والعلم، وذلك كله في سياق تاريخي خاص، لا يقبل التعميم، رغم إمكانية التماثل؛ الأمر الذي يفصل بصورة نهائية بين الثقافة كظاهرة عامة، من حيث هي موضوعية وعلمية كمفهوم، وبين الثقافة بما هي هوية مجتمعية خاصة[٣٦]. . .

II ـ الحضارة والثقافة:

تختلف الحضارة عن الثقافة من حيث ان الحضارة تشكّل الوجه الأكثر تـطوراً وتقدماً للثقافة. أي انها تعبّر عن الثقافة في الوقت الذي تكون فيه هذه الأخيرة تعبيراً عن بلوغ جماعة ما لذروة تطورها واكتمال مسيرتها التاريخية. وبالتالي، لا يصّح النظر إلى الثقافة والحضارة وكأنهما شيء واحد. ذلك ان الفرع لا يتساوى مع الأصل، والجزء لا

يلغي الكل، وان كان بمقدور الفرع ـ الجزء الهيمنة على الأصل ـ الكل. حتى ان الالمان الذين تفردوا بتعريف الحضارة على أنها ثقافة، فان مضامين تعريفهم تكشف دقّة ملاحظتهم لأثر الحضارة في تطور الثقافة، وتؤكد شمولية الثقافة لمفاعيل الحضارة، وقدرة هذه الأخيرة على طبع الثقافة بطابعها النوعي.

وتؤكد التعريفات المتنوعة للحضارة واقعية هذا الاختلاف. فالحضارة تعني تغيراً نوعياً في طريقة الحياة الخاصة بجماعة ما في مرحلة تاريخية معينة. وتختصر اللحظة التي طرأ فيها عامل كيفي جديد دفع الممارسة الانسانية نحو آفاق جديدة، فتحت بدورها المجال لجماعة ما لكي تطّور ذاتها وتصل بها إلى قمة العطاء. وبالتالي، تظهر الحضارة محكومة بمجموعة من القوانين تجعلها مختلفة عن الثقافة. فهي محكومة أولاً بطبيعة المجتمع الذي تنشأ فيه. وهي محكومة ثانياً بحاجتها إلى الحافز النوعي الذي يفجّر طاقات مكبوتة لدى جماعة ما. وهي محكومة ثالثاً بانبثاقها من ثقافة معينة. وهي محكومة رابعاً وأخيراً بحتمية النتائج التي تصل إليها.

يكشف التفسير اللغوي لمعنى الحضارة عن اتصالها بنوعية المجتمع الذي تنشأ فيه وتميّزه. يقول الشيخ «أحمد رضا» في معجم متن اللغة، ان الحضارة ضد البداوة. والاقامة في الحضر تشير إلى الطباع المكتسبة في مجتمع متحضّر خلافاً لما هو قائم في مجتمع البادية. وما كان المصريون القدماء يطلقون عليه اسم «حضارة»، يطلق عليه الفرنسيون اسم Civilisation، ويطلق عليه غيرهم تسمية التمدّن Urbanisation. وان كانت الأولى ترادف مصطلح المدنيّة، والثانية تشير إلى فن تنظيم المدن(٣٧)... وجاء في المعجم الوسيط ان الحضارة تعني «الاقامة في الحضر» حيث تعبّر الحضارة عن مجموعة من ظواهر التقدّم العلمي والفني والأدبي والاجتماعي الخاصة بالمجتمع الحضري(٣٨).ويعرّف «محمد فريد وجدي»، في دائرة معارف القرن العشرين، الحضارة على قاعدة اختلافها عن البداوة، وتشترك مع مفهوم «المدنيّة» في نفس المعاني والدلالات. وكلتاهما تشيران إلى خصوصية الاقامة في المدن، والتخلّق بأخلاق المدينة، حيث يكون التمدّن خروجاً من حالة البداوة ودخولاً في الحضارة(٣٩).

ترجع هذه التعريفات جميعها إلى الأصل اللغوي لمعنى كلمة «الحضارة»، وتصل إلى ذروتها في التفريق الذي وضعه «إبن خلدون» بين نوعين من الاجتماع البشري: العمران البدوي والعمران الحضري حيث تختّص الحضارة بالنوع الثاني

باعتبارها التطوّر الطبيعي للنوع الأول. فالحضارة غاية البداوة التي هي أصلها. وبالتالي، يضع «ابن خلدون» معنى الحضارة في سياق الانتقال النوعي للاجتماع البشري، ويجلعها تعبيراً عن نمط وجودي يختلف بمعاشه وصنائعه وطباعه وأخلاقه وطريقة حياته. ويعني هذا التعريف ان الحضارة ليست مجرد الاقامة في الحضر، بقدر ما هي اجتماع ـ مجتمع وجماعة ـ وفق طريقة حياة مغايرة للاجتماع البدوي، الأمر الذي يجعلها تأسيساً لثقافة جديدة تختلف عن ثقافة البداوة في ممارسة مجتمعية تشمل الملبس والمأكل والأثاث والمسكن والأخلاق والطباع ووسائل المعاش والتنظيم السياسي والاقتصادي، دون أن يعني ذلك تجاوزاً كلياً ومطلقاً لثقافة البداوة، حيث تستمر هذه الأخيرة بما يتوافق وضرورات الاجتماع الحضري[٤٠].

تقترب التعريفات الغربية لمعنى الحضارة من مثيلاتها في اللغة العربية، مع اختلاف في تفسير معنى المدنيّة والتمدّن. ففي الموسوعة الفرنسية الكبرى، تظهر الحضارة ـ كمصطلح ـ حديثة الاستعمال، وتعني نمطاً وجودياً مغايراً ومناقضاً لمعاني مصطلحات التوحش أو الهمجية. إلاّ ان هذا التعريف المقارن ظلّ ملتبساً، مثله في ذلك مثل مقارنة الحضارة بالبداوة في اللغة العربية، مع إضافة ان الحضارة «هي ما في الحياة الاجتماعية المنظمة من مجموع العناصر التي وفرّت للانسانية تفوّقها على بقية الكائنات الحيوانية وسيطرتها على الأرض..»[٤١]. ثم جاء «ليتريه» لكي يعطي الحضارة تعريفاً أكثر وضوحاً، حيث يقول في قاموسه، ان «الحضارة هي مجموع الآراء والعادات والتقاليد، التي تنتج من الفعل المتبادل للفنون الصناعية والدين والفنون الجميلة والعلوم...»[٤٢].

وتشير الأصول اللغوية لمعنى الحضارة في الغرب إلى دلالات جغرافية ـ ثقافية مشابهة لمعناها في اللغة العربية. فالاختلاف الجغرافي (بادية ـ حاضرة) يتمثّل أيضاً في ثقافة مختلفة، وطريقة حياة تضع السلوك البشري في توافقه مع شروط المكان. وهذا تماماً ما تؤكده تطورات معنى الحضارة في الغرب، حيث تكون الحضارة متصلة بالمدينة ـ المكان والتهذيب ـ السلوك. ومما لا شك فيه ان هذه الثنائية هي التي برّرت التعارض بين طريقتين في الحياة: المدنيّة والوحشية أو البّرية، كما تربطهما في الحيّز المكاني: المدينة والغابة.

ففي القرن السادس عشر كانت كلمات مثل «متمدّن»، و «متحضّر» Civlisé تعني أيضاً «مهذب» أو «مصقول» (Poli). وفي القرن السابع عشر ظهر الفعل «مدّن» بمعنى «Policer» أي «هذّب». «هذا يعني ان الصفة «متمدّن» والفعل «مدّن»، مزودين بهذين المرادفين ومؤسّسين على نفس الأصل الاشتقاقي وإياهما (Polis اليونانية و

Civitas اللاتينية = مدينة)، كانتا تستحضران واقعيات من العصر القديم، وعند الاقتضاء من العصر الوسيط، لكنها مؤسسة في الحالتين على عالم محدّد جغرافياً، تبقى la Cité المدينة مركزه؛ وراء العالم الـ (Politique) السياسي تبدأ البربرية، إلاّ إذا كانت تبدأ منذ أبواب المدينة، مع شعب - فلاحي البلاد الممتدة، عند مشارف الغابة Forét التي منها خرجت اشتقاقياً كذلك الوحشية Sauvagerie (من Silva اللاتينية = غابة)... المدينة Cité، هي، خلق إنساني يحرر الانسان، يخرجه من الطبيعة، ويقيم نظاماً جديداً فيه الفرد يخضع نفسه للجماعة والغريزة للعقل؛ هي التي تشكل الانسان على سبيل الامتياز - وهو le Citoyen - المديني، المواطن؛ بمحافظته على نظامها ومراعاته لقوانينها، قد تربى، وبتنفسه هواءها قد صار حراً، ولأنه يعيش فيها ها هو أخيراً مهذب، ممدّن»[٤٣]...

انطلاقاً من هذا الأصل اللغوي، ظهرت كلمة الحضارة بمعنى Civilisation في اللغة الفرنسية؛ وكان «ترغو»Turgot أول من استخدمها عام ١٧٥٢، وفيما بعد «ميرابو»Mirabeau، عام ١٧٥٦. أما في انكلترا، فان «جونسون» كان أول من استعمل هذا المصطلح في قاموسه، سنة ١٧٧٢. وكان «بوزويل»Boswell قد نصح صديقه «جونسون» بأن يستبدل كلمة Civility بكلمة Civilization، لأن هذا الاستبدال يساعد على إيضاح الاختلاف بين الحضارة والبربرية[٤٤].

ساعدت هذه الأصول اللغوية على إقامة ارتباط سببي بين الحضارة والمكان - المدينة. خاصة وان العصر الذي تبلورت فيه هذه الأفكار كان ينهل من النظام الرأسمالي قوانينه ويحوّلها إلى نظام معرفي. فالرأسمالية عزّزت دور المدينة التي سرعان ما تحوّلت إلى دلالة مميزة لنشاط العقل. وكما ان هذا الأخير بدأ في تأسيس صفاته المطلقة وأهميته في إدارة المجتمع والسلوك البشري، فان المدينة لن تلبث ان تتحول إلى انموذج مكاني - ثقافي، إلى مطلق عقلي واستلهام يتجاوزان حدود المكان، بحيث تغدو المدينة نمطاً وجودياً باشر بفرض انموذجيته على «الفلاحين»، لكي يتجاوز مجرد المكان ويأخذ شكل إنموذج للتطور على جميع البشر ان ينهلوا منه ويسيروا باتجاهه. وبالتالي، تظهر المدينة كانموذج حضاري يخترق محدودية المكان بدعوته إلى الشمولية، كما يتجاوز الزمان على قاعدة تجعل المدينة تأسيساً للحضارة، على المستوى التاريخي العام. وهذا يعني انه لن يكون هناك حضارة وإنما حضارات، طالما ان العالم، في حدوده المكانية وإمتداده الزمني، قد عرف مدناً عظيمة متعددة ومختلفة.

وفي هذا السياق، يبدأ الانفصال بين الحضارة وأصلها اللغوي. وبمعنى آخر، تصبح الجذور اللغوية دعامات لمصطلح الحضارة في اللحظة التي تكون فيها هذه

الأخيرة تعبيراً عن مجموعة من السمات والظواهر السائدة في أمة معينة. وبينما تساعد اللغة في تبيان أثر المكان أو أهميته في تعريف معنى الحضارة، أو حتى في ربط هذا المعنى بتوظيفات ايديولوجية لاحقة (وخاصة عندما يتم توظيف الدلالة اللغوية من أجل التمييز بين المدنيّة والبربرية، بما هو تمييز بين طريقتين في الحياة)، فان مجمل التعريفات بقيت متأثرة بالدلالة اللغوية، وخاصة في جذورها الاغريقية ـ اللاتينية، حيث يكون تعريف الحضارة مقتصراً على نوعية «المكان»، بصرف النظر عن إمكانية هذا المكان (المدينة) في توليد الحضارة الكامنة بالقوة في المدينة وحدها. وقد ظل هذا النمط من التعريفات سائداً في أوروبا حتى نهاية القرن السابع عشر(٤٥).

بيد ان تطور نظام المعرفة في الغرب، منذ القرن الثامن عشر، ساهم في تعديل التعريفات، بحيث تصبح الحضارة دلالة على نوعية التطور الفكري والمادي للانسان، والذي يظهر بشكل واضح في أواليات تأسيس المدن وأثرها في التمدّن والمدنيّة، بالمقارنة مع الريف والمجتمع الاقطاعي، حيث الاختلاف في المعاش والتفكير والعلاقات الاجتماعية ومستوى التقدّم العلمي والصناعي والأدبي، بشكل عام.

وكما وضع التعريف الخلدوني الحضارة في سياق الانتقال من البداوة إلى التحضّر والاقامة في الحضر، وضعها التعريف الغربي في سياق التطوّر الانساني من الهمجية إلى المدنيّة والاقامة في المدن. وهذان التعريفان لا يقتصران على دلالات الانتقال المكاني، بقدر ما يشيران إلى التبدّل الذي أصاب الممارسة الفردية والجماعية بنتيجة هذا الانتقال، بحيث تغدو الحضارة وثيقة الصلة بمتغيرات هذه الممارسة أكثر مما هي متصلة بالمكان، دون إغفال أثر المكان في حدوث هذه المتغيرات.

وهكذا، تدل الحضارة على تغيير الممارسة والسلوك البشري. وتجد هذه الدلالة مصداقيتها في ان كلمة Civilisation تعني في آن واحد حضارة ومدنيّة، وترجع في أصلها اللغوي إلى Civilité أو Civility، وهي تعني رقة المعاملة. وهذا يفسّر ارتباط مصطلحي الحضارة والمدنيّة بنوعية المتغيرات الحاصلة في العلاقات الانسانية والتنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ونظام الفكر والأخلاق... يقول «ول ديورانت» ان «المدنيّة في وجه من وجوهها هي رقة المعاملة، ورقة المعاملة هي ذلك الضرب من السلوك المهذب الذي هو في رأي أهل المدن ـ وهم الذين صاغوا حكمة المدنيّة ـ من خصائص المدينة وحدها، ذلك لأنه تتجمع في المدينة ـ حقاً أو باطلاً ـ ما ينتجه الريف من ثراء ومن نوابغ العقول؛ وكذلك يعمل الاختراع وتعمل الصناعة على مضاعفة وسائل الراحة والترف والفراغ؛ وفي المدينة يتلاقى التجّار حيث يتبادلون السلع والأفكار؛ وها

هنا حيث تتلاقى طرق التجارة فتتلاقح العقول، يُرهف الذكاء وتُستثار فيه قوته على الخلق والابداع، وكذلك في المدينة يُستغنى عن فئة من الناس فلا يُطلب إليهم صناعة الأشياء المادية، فتراهم يتوفرون على إنتاج العلم والفلسفة والأدب والفن؛ نعم ان المدنيّة تبدأ في كوخ الفلاح، لكنها لا تزدهر إلّا في المدن»[٤٦].

وإذ تظهر الحضارة محكومة بنوعية المكان ـ الاجتماع البشري وتعبّر عنه (الاقامة في الحضر أو الاقامة في المدينة)، فإن العامل الجغرافي وكذلك المتغير المكاني لا ينتجان حضارة بقدر ما يساهمان في تذليل عقبات ولادتها. من هنا، تحتاج الحضارة إلى حافز نوعي يجد في المكان مجالاً للتموضع والانتشار والنمو. وهذا ما يجعل الحضارة محكومة بأسباب تكوّنها لجملة من العوامل المضافة إلى عامل المتغير المكاني ـ المجتمعي. وبفضل هذه العوامل تستطيع الحضارة ليس فقط التمركز في المكان الذي شهد ولادتها، وإنما أيضاً الامتداد خارج حدودها ونشر فوائدها في كل مكان يمكنها الوصول إليه.

صحيح ان كل حضارة تجد تمثّلاتها المكثفة في مكان ـ مجتمع أولي وأصيل، بيد ان نموها وازدهارها، وكذلك انهيارها، يعبّر عن أكثر من علاقة بالمكان، ويخضع مصير الحضارة للمسار العام الذي تسلكه جميع العوامل الأخرى التي تحدّد وحدها، بنجاحها أو فشلها، مستقبل أية حضارة.

وقد يغلب على هذه العوامل حافز طبيعي ـ جيولوجي، أو جغرافي ـ مناخي، أو ديني ـ أخلاقي، أو علمي ـ مادي. . . كما قد تجتمع هذه العوامل وتشكّل تفاعلاً وتكاملاً، لكي تنتج مجتمعة حضارة واحدة في مكان ما وزمان ما. إضافة إلى كل ذلك، تساعد هذه العوامل على معرفة الأسباب التي تتيح لحضارة ما الامتداد والانتشار، وكذلك الاستمرار والديمومة. وتفسّر هذه العوامل أيضاً طبيعة الاختلاف بين مختلف الحضارات، حيث تظهر حضارة ما وثيقة الصلة بالعامل الطبيعي، وتكون أخرى متأثرة بالعامل الجغرافي، وتولد ثالثة نتيجة دعوة دينية، وتعبّر رابعة عن دور التقدّم العلمي. . . ومهما يكن من أمر هذه الاختلافات، فان كل حضارة محكومة في ولادتها بعامل نوعي إضافي، يحدث انقلاباً في نمط الوجود السائد لدى جماعة ما، في مرحلة معينة من تاريخها.

لذلك، يشدّد «موريس كروزه» (M. Crouzet) على العوامل المضافة إلى المكان، أو كما يسميها «المركبات النموذجية» التي بواسطتها يتم تعريف كل حضارة. ولما كانت هذه المركبات متنوعة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً وعلمياً. . . وبما أنها ليست واحدة ومشتركة لدى جميع الحضارات، بل مختلفة وحتى متناقضة، فان

تعريف الحضارة سوف يظهر منفصلاً عن المكان، ويصبح أكثر اتصالاً بهذه المركبات النموذجية الأساسية والخاصة. وبناء عليه، يعرّف «كروزه» الحضارة، في مقدمة مؤلفه الكبير «تاريخ الحضارات العام»، في عبارات تشمل جميع الحضارات، حيث تكون كل واحدة منهن مميزة «بمجموعة من الأفكار والمؤسسات السياسية، بشروط الحياة المادية والتقنية، بقوى الانتاج والعلاقات الاجتماعية، بجميع تظاهرات النشاط الديني والفكري والفني. . . »[٤٧].

وبهذا المعنى، تقوم الحضارة في اللحظة التي تتمكن فيها هذه المركبات النموذجية، أو إحداها، من تأسيس طريقة جديدة في الحياة، تتضافر فيها مختلف العوامل الفكرية والعلمية والدينية والاجتماعية والطبيعية، وتشترك جميعها في تأليف ما أسماه «شبنغلر» بالايقاع الواحد أو الاتفاق أو الوحدة. خاصة وان «شبنغلر» كان يرى أن إختلال العلاقة بين هذه العوالم ـ المركبات، التي تؤسس، بوحدتها، الحضارة، وهو الذي يهدّد بانهيار الحضارة برمتها. وبرأيه، فان غلبة العامل المادي، مثلاً، على العوامل الأخرى، سوف يؤدي لا محالة إلى تدهور الحضارة كلها.

وكما تكون الحضارة محكومة بالمكان والحافز النوعي، تكون أيضاً محكومة بانبثاقها عن ثقافة ما. وخاصة اذا أخذنا بعين الاعتبار ان الثقافة تحمل إلى الحضارة التراث الجماعي بما هو قيم وعادات ومعتقدات، بمعنى انها تربط الماضي بالحاضر، الزمن بالمجتمع، وتؤسّس بذلك تحدّياً بين أجيال وأفكار وأنظمة النشاط المجتمعي من جهة، والمتغيرات التاريخية العامة، من جهة ثانية. وقد أشار «توينبي» إلى واقع أن «العنصر الثقافي هو الجوهري في حضارة من الحضارات»[٤٨]. كما وحدّ «هويسمان» و «فرجيه» بين الثقافة والحضارة، حيث تكون ظواهر الثقافة والحضارة واحدة، من نوعية أنماط الوجود الجماعية لمجتمع ما، إلى طريقة غسل الصحون، وطبخ الطعام وتنويم الأطفال الرضع وصولاً إلى كيفية تعيين رئيس الحكومة[٤٩]. . .

وهكذا، تعبّر الحضارة، بما هي تعبير عن متغيرات نوعية في العلم والعمل ونمط الوجود، عن تطوّر ثقافي يصيب جماعة ما في سياق تاريخها الخاص. بحيث تكون الحضارة هي نفسها الثقافة وقد تطوّرت وتغيّرت وتعدّلت بفعل النتائج التي أدّت إليها مفاعيل الحضارة وأثرها في السلوك العام لجماعة ما. دون أن يعني ذلك انبثاق الحضارة من ثقافة واحدة، بقدر ما يشير إلى إمكانية نشوء الحضارة كثمرة لتفاعل عدة ثقافات يجمعها عامل مشترك من دين أو علم أو مصلحة إقتصادية ـ سياسية. . .

فالحضارات الهندية ـ الأميركية ليست أكثر من هويّات ثقافية مجتمعية.

والحضارات الآسيوية، وخاصة حضارات الصين واليابان وكوريا، وثيقة الصلة بثقافات هذه الشعوب، بحيث يكون مستحيلاً الفصل بين خصوصية الحضارة والهوية الثقافية والفكرية. كما ان الحضارة الاسلامية نفسها ولدت وسط مخاض الصراع بين ثقافات وثنية وقبلية ووسط تعدّدية في المعتقدات والقيم والتقاليد وطرق الحياة وإدارة المجتمع وإشكال الحكم والدولة، وخرجت بعملية تآلف بين إيجابيات هذه الثقافات لكي تدرجها في بنية ثقافية واحدة من حيث انتمائها العقيدي، ومتعدّدة من حيث التمثّلات والظواهر والمسلكيات.

أما الحضارة الغربية الحديثة، التي تنزع نحو التشكّل في ثقافة غربية واحدة تسعى لكي تعمّم انموذجيتها على مستوى العالم، فقد خرجت بدورها منتصرة على أشكال ثقافية ـ مجتمعية مختلفة ومتعدّدة. ولم يغلب العلم على الدين والمدينة على الريف والرأسمالية على الاقطاعية، إلاّ من خلال الصراع المرير بين حضارة تحمل ثقافة جديدة وهويات ثقافية معاندة على خصوصياتها الدينية والمجتمعية والأخلاقية. ومع ذلك لم تستطع هذه الحضارة ان ترى النور دون حاجتها إلى إجراء مصالحة، فرضتها المصلحة في أغلب الأحيان، مع ثقافة الغرب المسيحية، بحيث يستحيل فهم أواليات ولادة هذه الحضارة نفسها بمعزل عن الدور، السلبي أو الايجابي، الذي لعبته ثقافة العصور الوسطى وعقلانيتها المكبوتة في تراكم الحاجة إلى ولادة حضارية شاملة. كما لم تكن هذه الولادة ممكنة بمعزل عن التشكّل التدريجي لثقافة رأسمالية استطاعت الخروج من واقعية التعدّد الثقافي الأوروبي وهي في سياق بلورة هويّة حضارية جامعة. وبهذا المعنى، تصبح الحضارة «غربية» في لحظة «رأسمالية»، حيث يكون الغرب رمزاً مكثّفاً لهوية حضارية استقطابية في مواجهة هويّات معتقدية وسلوكية وقومية ولغوية ومجتمعية؛ كما تصبح هذه الحضارة «مسيحية» في لحظة «علمانية»، حيث يتحول الغرب إلى مركز تمثيل عالمي للمسيحية، بحيث تتحوّل هذه الأخيرة إلى ايديولوجية توحيدية لثقافات أقوامية باشرت اندراجها في ثقافة «السوق» وبدأت في صياغة جديدة للذات تمييزاً لها عن الآخر، غير المسيحي وغير الغربي.

وفي هذا السياق، تنهل الحضارة الغربية الحديثة من الرأسمالية والمسيحية عوامل تأسيسها للهويّة الحضارية ـ الثقافية الجامعة دون أن تلغي التعدّدية الظاهرة في الهويّات المجتمعية ـ الثقافية الخاصة. وفي حين يعتبر «هانتنغتون» الحضارة بمثابة وجود ثقافي، إلاّ انه يرى اليها بما هي «أعلى تجمع ثقافي للشعب وأوسع مستوى لهويّة الشعب الثقافية والتي بالتالي تميّز البشر عن الأجناس الأخرى. . .». وإذا كان الغربيون يملكون عدة مستويات للهوية، فان «غربيتهم» سوف تعبّر عن هوية حضارية شاملة. «فقد يحدّد أحد

سكان روما هويته بدرجات متفاوتة من الحدّة كشخص رومي (روما) ايطالي، كاثوليكي، مسيحي، أوروبي وغربي، وتعتبر هذه الحضارة التي ينتمي إليها أوسع مستوى من تحديد الهوية التي عرّفها بشكل حاد»[٥٠].

من هنا، تظهر الحضارة الغربية في صورة هوية مركزية أو فوق ـ ثقافية، بمعنى أنها هوية توحيد لثقافات متعددة، مركزية ـ غربية في مرحلة الولادة، وعالمية في مرحلة الازدهار والسيطرة. وفي الحالتين، لم تكن هذه الحضارة سوى توليف لثقافات مختلفة واستيعاب لها في آن معاً. وسواء أكانت الحضارة تطوراً لثقافة واحدة، أم كانت ثمرة لتفاعل ثقافات متعددة، فانها محكومة بتعبيرها واتصالها بثقافة مسيحية ـ رأسمالية أكثر مما تكون انبثاقاً من عدم ثقافي. وبالتالي، لم تصبح الحضارة الغربية هويّة ثقافية جامعة بمعزل عن التبلّور التاريخي لثقافة رأسمالية فرضت ذاتها على الثقافات الأوروبية وتماهت بقوة مع صورة الحضارة التي تحاكيها وتقدّمها كصياغة نهائية للهوية الثقافية.

وهكذا، تظهر الحضارة وثيقة الصلة بالثقافة .ووفق ما جاء في تفسير «ديورانت» لمعنى الحضارة، فان «الحضارة نظام إجتماعي يعين الانسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون؛ وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق»[٥١].

من جهته، يضع «مالك بن نبي» العامل النوعي في محيط ثقافي أصيل بهدف توضيح التواصل الذي تقيمه الحضارة بين ثقافة مجتمع ما وتطوره التاريخي، فيقول ان الحضارة «هي إنتاج فكرة حيّة تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضّر، الدفعة التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج المثالي الذي إختاره. وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميّزه عن الثقافات الأخرى والحضارات الأخرى. . . »[٥٢].

وتزداد صلة الحضارة بالثقافة وضوحاً من خلال كون الحضارة محكومة بنهاياتها. بحيث تكون الحضارة تعبيراً عن ثقافة ما وقد وصلت إلى أرقى درجات نموها وازدهارها، كما تمثّل حركية جماعة ما لحظة إكتمال طاقاتها المبدعة واستنفادها في نفس الوقت. فإذا كانت الحضارة «تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق»، فانها تنتهي حيث يبدأ الاضطراب والقلق. وهذا ما يفسّر نظرية «ابن خلدون» القائلة بأن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، باعتبار أنها ـ أي الحضارة ـ تجسّد التطور الأرقى لثقافة

المجتمع، وهو التطور الذي يوقف حركة الابداع ويضع المجتمع في دائرة الثبات والجمود كمقدمة حتمية لبدء التراجع والانحدار وصولاً إلى الانهيار(٥٣). وتقوم نظرية «اوزوالد شبنغلر» حول حتمية أفول الحضارة الغربية على قاعدة ان الحضارة الناجزة هي علامة على بداية التدهور الحتمي لثقافة المجتمع. وبرأيه، فان الثقافة تدل على الحيوية والتطور، بينما تؤشّر الحضارة إلى وصول هذه الثقافة إلى مرحلة التدهور والانهيار(٥٤).

وهكذا، تصبح الحضارة محكومة بعوامل تأسيسها ونتائجها بما هي دلالة على المسار التاريخي للثقافة، أكثر مما هي «قيمة» خاصة بجماعة ما، توظفّها في سياق إبراز تمايزها واختلافها أو حتى تفوّقها على غيرها، كما تبرّر بواسطتها إنموذجيتها ونزوعها نحو الشمولية الثقافية.

صحيح ان لكل حضارة قيمة خاصة ونوعية فيما تحدثه من تأثيرات على المجتمع الذي تنشأ فيه، لكن ما هو صحيح أكثر ان قيمة كل حضارة تظل نسبية وليست مطلقة. فالقيمة النسبية تعبّر عن الاتصال والتواصل بين حضارة ما ومحيطها الثقافي والمجتمعي؛ أما القيمة المطلقة فانها تشير إلى توظيف الحضارة في سياق مقارنة بين حضارات مختلفة في عوامل تكوينها ومفاعيلها ومراحلها التاريخية، بحيث تنفصل «القيمة» عن «الحضارة» وتغدو تبريراً لاطلاق أحكام عامة على مجتمعات وثقافات، بما هي مجتمعات بدون حضارة وثقافات بدائية أو متخلفة أو أشباه ثقافات... الخ.

وفق هذا السياق، تندرج إشكالية العلاقة بين الحضارة والثقافة في سياق يجعل الحضارة مرآة للثقافة. ففي حين تكون القيمة النسبية قانوناً يفسّر التطور الخاص لهوية مجتمعية ـ ثقافية، فان القيمة المطلقة تنزع عن الحضارة معناها العلمي ـ الموضوعي وتضعها في دائرة المصالح والسياسات، حيث تستخدم جماعة ما منجزاتها الحضارية لكي تبرّر بواسطتها تفوّقها الثقافي. وإلى هذا التوظيف التقييمي ترجع الالتباسات والتوترات والصراعات التي تضع الحضارة وسط التنوّعات الثقافية ـ المجتمعية، كما تضع الثقافات نفسها في دائرة مواجهة بدل أن تتركها في دائرة التفاعل والتكامل والاعتراف المتبادل.

وكما أشرنا في صفحات سابقة، فان الحضارة خاصيّة إنسانية لازمت الجماعات البشرية منذ فجر التاريخ، وجسّدت الأنماط الثقافية ـ الوجودية الخاصة بكل جماعة بشرية. فإذا كانت الحضارة «هي ثمرة أي مجهود يقوم به الانسان لتحسين ظروف حياته على وجه الأرض مادياً أو معنوياً»، كما يقول «حسين مؤنس»(٥٥)، أو أنها «جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفّر لكل فرد من أعضائه جميع

الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه»، كما يقول «مالك بن نبي»[٥٦]، وإذا كانت الثقافة تجسّد طريقة جماعة ما في الحياة، إذ لا جماعة بشرية بدون ثقافة، فهذا يعني ان الحضارة، كالثقافة تماماً، ظاهرة عامة ترتبط بتاريخ الانسان في كل زمان ومكان. وبالتالي، فان المشكلات التي تثيرها مسألة القيمة الخاصة بحضارة من الحضارات، لا تعود إلى نوعية هذه الحضارة بقدر ما تعبّر عن رؤية جماعة ما لثقافتها، كأن تكون هذه الثقافة محلية وخاصة أو تكون عالمية وشمولية. وبينما تتضمن الحضارة إمكانية الانتشار خارج محيطها الثقافي ـ المجتمعي، بفضل ما تنتجه الحضارة من فوائد عامة للانسانية، فان وضعها في سياق تأسيس ثقافة عالمية يفترض إلغاء الهويات الثقافية أو استيعابها؛ الأمر الذي يتناقض مع التكوين الخاص للثقافة، ويتعارض مع مفهوم الحضارة بما هي إبداع نوعي وفائدة عامة، قابلة للتخصيص كما للتعميم، وفق ما تقتضيه ضرورات الاقتباس والتفاعل وحاجات الجماعات المختلفة في أنماط وجودها وثقافاتها.

وفي هذا المجال، نجد فائدة من التذكير، مرة أخرى، ان الثقافة تجسّد طريقة الحياة لدى كل جماعة بشرية وتختصر نظريتها في السلوك الفردي والجماعي. وبعبارة أخرى، تنتظم كل جماعة، بصرف النظر عن طريقتها في الحياة واشكال ممارستها ومعتقداتها وذهنيتها وأنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية والأخلاقية، في نمط وجودي خاص هو الذي يعطيها هويتها الثقافية، حيث تتعرّف هذه الجماعة على نفسها، وتنتقل بواسطتها من مرحلة إلى مرحلة، ومن جيل إلى جيل. دون أن يعني ان هذه الثقافة ـ الجماعة معزولة عن غيرها، أو ان تطورها أو تدهورها، على حدّ سواء، يعبّران عن تاريخ ذاتي لا علاقة له بالمؤثرات الخارجية. وإنما العكس تماماً، فان كثيراً من الجماعات حافظت على هوياتها الثقافية أو عدّلت فيها نتيجة تفاعلها وإحتكاكها وإقتباسها عن غيرها من الجماعات المجاورة، وخاصة فيما يتعلّق بالمنجزات الحضارية التي تحمل في جوهرها قابلية الانتشار وتبادلية الفائدة، دون المساس بخصوصية الهوية الثقافية.

بالمقابل، فان الحضارة، بما هي الصياغة القصوى لبنية المتغيرات النوعية التي تصيب الثقافة السائدة لدى جماعة ما، بما تدخله على طريقتها في الحياة من تطورات وتعديلات وتجاوزات، تمتاز بأثرها المباشر على المجتمع الذي نشأت فيه، كما تمتاز بقدرتها على التأثير في المجتمعات الأخرى. فالمنجزات الحضارية، ما أن تصبح كذلك، تحمل في ذاتها أبعادها الانسانية خارج الاعتبارات الخاصة بالجماعة التي أنتجتها أول الأمر، بحيث أن تأثيرها الخارجي لا يلغي أو يهدّد الهوية الثقافية الخاصة بها، كما لا يعني ان هذا التأثير يضع الهويّات الأخرى أمام ضرورة التخلّي عن الذات

الثقافية كشرط للحصول على هذه المنجزات الحضارية. فقد تناوبت الجماعات المختلفة عمليات التفاعل والاقتباس دون أن تفقد خصوصياتها الثقافية والمجتمعية. ويشهد تاريخ العلم والمعرفة، على سبيل المثال وليس الحصر، على حقيقة التفاعل والمساهمة في تبادل الانجازات العلمية والمعرفية التي كان كل إنجاز منها يخدم الآخر ويكمّله، ويقدم بذلك فائدة مشتركة لكافة المجتمعات، وفي مراحل تاريخية مختلفة، دون أن يترك لدى كل جماعة شعوراً بالتحدي أو تهديداً للذات والهوية. فإذا كانت كل حضارة تعكس تطوراً ثقافياً ومجتمعياً خاصاً، فانها تساعد أيضاً في تأسيس قنوات وأواليات الانفتاح والتفاعل مع الثقافات والمجتمعات الأخرى. وفي حين تكون واقعية وصحيحة النظرية القائلة بأنه لن يكون هناك ثمة حضارة بدون ثقافة، فانه من المغالطة القول بأن كل حضارة ينبغي أن تبقى خاصة أو أن تصبح، بالقوة أو الفعل، عامة وشاملة. اذ يمكن أن تؤثر حضارة ما بثقافة أخرى وتظل خاصة بجماعتها الأصلية، ويمكن أن لا تؤثّر في غيرها على الاطلاق، ويمكنها أخيراً أن تصل إلى أقاصي الأرض دون أن تجعل من الثقافة الخاصة بها ثقافة مركزية أو عالمية... فالحضارات الشرقية والصينية والهندية والفارسية واليونانية وغيرها تركت آثارها ونشرت فوائدها خارج مجتمعاتها، ورغم ذلك ظلت محافظة على خصوصيتها بما هي حضارة مصرية أو بابلية أو صينية أو هندية أو فارسية أو يونانية... الخ. وحضارات القارة الأميركية، مثل حضارة «الانديز» أو «المايا» أو «الازتك» أبقت تأثيراتها داخل مجتمعاتها، وتكاد جميع الشعوب الأخرى، خارج القارة الأميركية والمكسيك، لا تعرف شيئاً عن هذه الحضارات، ولم تتبادل معها أي تأثير يذكر. والحضارات العالمية، مثل حضارة الاسلام أو حضارة الغرب، لم تتحوّل إلى ثقافات عالمية، وان أرادت ذلك. فالحضارة الاسلامية إنتشرت وتركت أثراً بالغاً في مجتمعات إسلامية وغير إسلامية، إلّا انها لم تتحوّل إلى ثقافة عالمية بقدر ما إستوعبت وسمحت بتعدّد الهويات الثقافية. وكذلك الحضارة الغربية، التي تمتد آثارها خارج الغرب وتشكل حضارة العصر، فانها لم تتحوّل إلى ثقافة عالمية، رغم ان الغرب يسعى إلى ذلك وبكافة الوسائل. ان المشكلات الثقافية السائدة اليوم، بين الجماعات الغربية نفسها أو بينها وبين غيرها من الجماعات، تعبّر عن نظرة خاطئة للحضارة والثقافة. فإذا كانت الحضارة قابلة للانتشار خارج محيطها الثقافي الأصيل، فان ذلك لا يعني ان الثقافة الخاصة، حيث تنبثق الحضارة، تحمل في ذاتها قابلية مماثلة في التأثير والانتشار. ويكمن الخطأ أولاً عندما تضع هذه النظرة الحضارة والثقافة على قدم المساواة في الخصائص الذاتية والعالمية؛ ويكمن ثانياً في توظيف هذه الخصائص بما يخدم مصالح الجماعة التي انتجت هذه الحضارة في سياق تطورها الثقافي الخاص.

تساعد القراءة المعمّقة لتجارب مختلف الشعوب والحضارات والثقافات، وعلى

إمتداد العصور، على تبيان عدم صوابية هذه النظرة، وعدم انسجامها مع طبيعة الآثار المتبادلة بين الجماعة والثقافة والحضارة، حيث تكشف الحضارة الصورة الأكثر إكتمالاً للثقافة ومستوى التقدم الذي وصلت إليه الجماعة في جميع المجالات، وذلك قبل أن تمتد ثمار الحضارة إلى خارج محيطها الثقافي ـ المجتمعي، وبمعزل عن رغبة جماعة ما في أن تكون ثقافتها إنموذجاً وهوية للآخرين. كما تساهم الدراسة المقارنة لتاريخ الحضارات في دحض هذه النظرة الخاطئة، تماماً كما رأينا في حالة الثقافة، حيث تختلف وضعية ثلاثي الجماعة ـ الثقافة ـ الحضارة بين مرحلة تاريخية وأخرى، كما تختلف وضعيته في المقارنة مع ثلاثي آخر، في نفس المرحلة أو في مرحلة أخرى.

فإذا كانت التفسيرات الموضوعية لكل حضارة وثقافة تشير إلى المعاني والقوانين العامة لكل منهما، فان المقارنة تحتمل وجهين: وجه تاريخي موضوعي حيث تكون المقارنة كشفاً عاماً عن مدى التطور الخاص بجماعة معينة، ومعرفة بطبيعة الاختلافات والتشابهات القائمة بين جماعتين أو أكثر، في فترة زمنية واحدة. ولا يطال هذا الوجه المعاني والقوانين المتعلقة بمفهومي الحضارة والثقافة، من حيث أصولهما أو تكوينهما. ووجه آخر، توظيفي وتقييمي، حيث تكون المعاني والقوانين العامة والمشتركة موضوعة على الهامش، وفي بعض الحالات محرّفة بما يتناسب وحاجات هذا الوجه في التأويل والتوظيف والتقييم. ذلك ان هذا الوجه من المقارنة لا يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات التشكّل الحضاري ـ الثقافي، كما لا يقيم وزناً للفروقات الزمنية والمجتمعية. فهو ينطلق دائماً من «الذات» لكي ينظر من خلالها إلى غيره.

إن الالتباسات والشكوك التي يثيرها هذا الوجه من المقارنة حول الحضارة والثقافة، ينبغي أن لا يشمل المعاني الموضوعية والعلمية، بقدر ما ينبغي النظر إليها من زاوية مصادرها في التأويل والاسقاط والتوظيف والتقييم. وكما تجاوزت الثقافة هذه الالتباسات والشكوك، كذلك الأمر بالنسبة للحضارة. وفي هذا السياق، تساعد التعريفات الموضوعية للحضارة في تجاوز التأويلات الاسقاطية، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار ان الحضارة تستطيع أن تعبّر عن ثلاث حالات من التفاعل مع الثقافة.

فمن ناحية أولى تمثّل الحضارة تطوراً نوعياً لثقافة واحدة، بحيث ان الثقافة تظل هي الأصل، بما هي هوية مجتمعية خاصة بجماعة بشرية في مرحلة تاريخية معينة، بينما تشير الحضارة إلى طبيعة المتغيرات التي أصابت هذه الثقافة ـ الجماعة. «وكلما كانت الظاهرة الحضارية أكثر التصاقاً بطبيعة البلد الذي قامت فيه فهي ثقافة»(٥٧). وهذا يعني

ان الحضارة تكون محلية عندما تحول عوامل مختلفة دون إنتشارها خارج محيطها الثقافي ـ المجتمعي. وتكون كذلك أيضاً عندما تساهم المنجزات الحضارية في تدعيم خصوصية الهوية الثقافية وتمايزها وتفّردها، حتى وان وصلت هذه المنجزات الحضارية إلى جماعات أخرى، أو أنها كانت ثمرة تفاعل مع حضارات أخرى. وفي الحالتين تكون الحضارة متماهية مع الثقافة، وتشكّلان معاً هوية مجتمعية خاصة.

تجد هذه الحالة من العلاقة بين الحضارة والثقافة الواحدة مصداقيتها في تجارب عدة جماعات بشرية، وفي فترات تاريخية قديمة وحديثة. كما هو الحال في علاقة الحضارة بالثقافة في مجتمعات القارة الأميركية قبل الغزو الأوروبي، حيث منعت العوامل الجغرافية هذه الحضارات من الانتشار خارج القارة، وظلت لذلك حضارات محلية، أي ثقافات، بما لكلمة ثقافة من معنى وتخصيص وهوية. ويمكن أيضاً القول ان حضارات أخرى، مثل حضارات الصين أو اليابان أو فارس أو الهند، فانها، رغم اتصالها بغيرها، أخذاً وعطاءاً، ظلت تعبيراً عن ثقافة واحدة، وبقيت محافظة على خصوصية المجتمع الذي نشأت فيه، بحيث أنها لم تصبح عالمية لأنها عاجزة عن ذلك، بقدر ما عبّرت عن روح الثقافة التي انبثقت عنها، وهي الروح التي تهيمن على الظاهرة الحضارية في علاقتها بذاتها وفي تفاعلها مع غيرها. بل أكثر من ذلك، تجد هذه الحالة مصداقيتها الأقوى في إنموذجية العلاقة القائمة بين الثقافة والحضارة في الصين ما قبل الثورة الشيوعية تحديداً، حتى وان كانت هذه الثورة لم تقض تماماً على هذه العلاقة. كما ان التطوّر العلمي والصناعي في اليابان الحديثة يترافق مع ثقافة اليابانيين التقليدية، دون ان يهدّدها أو يحدث فيها إنقلاباً جذرياً، وان كان قد أدّى إلى تعديلات في طريقة الحياة انسجاماً مع التسهيلات الجديدة لمنتجات العلم والصناعة والتكنولوجيا. ان التوفيق بين فكر ماوتسي تونغ وفلسفة كونفوشيوس والتعدّدية العقائدية وشرعية المؤسسات الثقافية والمصالحة مع التراث، ليس سوى دلالة على هذه العلاقة التي أقامتها الصين الجديدة بين ثقافتها وحضارتها، بما هي مؤشر على الخصوصية. كما ان استمرار القيم والتقاليد والديانات والمذاهب والفلسفات الخاصة بالتراث الياباني القديم والوسيط في ظل التمسك بالبوذية اليابانية والثقافة الخاصة ومفاعيلها في التنظيم الاجتماعي، يشير ـ أي هذا الاستمرار ـ إلى نوعية العلاقة القائمة بين هذه الثقافة الموغلة في القدم وشديدة الخصوصية من جهة، والحضارة الصناعية والعلمية الحديثة، من جهة ثانية(٥٨).

من ناحية ثانية، تشكّل الحضارة خلاصة التفاعل والتقدّم في تجربة مجموعة من

الثقافات والجماعات توحّدت تاريخياً حول نمط وجود مشترك تأسّس على عامل إضافي، مثل الدين أو العلم. بحيث تكون الحضارة واحدة في مجال جيو ـ سياسي يشمل تعدّدية ثقافية. ويمكن في هذا السياق ان نذكر الحضارة الاسلامية، والحضارة الغربية، على سبيل المثال. فلم تكن أية حضارة منهما نتاجاً أو إبداعاً خاصاً بجماعة معينة أو شعب معين، بقدر ما مثلّت التقاء ومساهمة عدة شعوب وثقافات. وبالتالي فالحضارة الواحدة تنتمي إلى ثقافات متعددة. فكما ان حضارة الاسلام تستوعب عدة ثقافات، كذلك حضارة الغرب، وان إختلفت درجة الاستيعاب ونوعيته بينهما. ان حضارة الاسلام لا تنتمي إلى شعب مسلم بعينه، وإنما تنتمي إلى الاسلام كعالم متعدّد الثقافات واللغات، وإلى المسلمين كشعوب وبيئات ونماذج مختلفة في الطباع والأفعال وأنماط الانتاج، يوحدهم الانتماء العقيدي، ويقرّب بين طرقهم في الحياة وممارساتهم الثقافية دون أن يقضي على هويّاتهم المجتمعية الخاصة. وكذلك الحال فيما يتعلّق بالحضارة الغربية. فهي لم تكن يوماً ما نتاجاً خاصاً بشعب غربي بعينه، بقدر ما هي مساهمة مشتركة قامت بها الجماعات الأوروبية منذ النهضة على أساس توحيدي قائم جوهرياً على الثورة العلمية والتكنولوجية والصناعية. ولا يعني ذلك ان كافة الجماعات ساهمت بنفس القدر في بنائها للحضارة الواحدة. ان أوروبا، التي تتجّه اليوم نحو الوحدة، لم تكن واحدة من قبل. فهي منقسمة، منذ النهضة وخلالها وبعدها، إلى شعوب ولغات وثقافات وأنظمة سياسية واجتماعية ومذاهب دينية وأصول عرقية(٥٩).

يؤدي كل ذلك إلى القول ان الحضارة تجسّد ذروة التفاعل بين ثقافات وجماعات مختلفة، دون أن تنتمي إلى ثقافة واحدة أو جماعة واحدة، كما ان وحدة الانتماء الحضاري لا تعني نفي التعدّدية الثقافية، بقدر ما تغنيها وتغذّيها بقنوات ووسائل جديدة من أجل التفاعل والتواصل وصياغة القواسم والأهداف والمصالح المشتركة. وسوف نتعرض لهذه الحالة في تحليلنا اللاحق لمنطق ومنهجية التوحيد الحضاري لكل من الاسلام والغرب.

ومن ناحية ثالثة، تعكس الحضارة رغبة ثقافة ما في أن تكون محورية أو مركزية أو عالمية. بمعنى ان تقدمها النوعي على غيرها من الحضارات يسمح لها بالدعوة والمطالبة والعمل على قاعدة الشمولية الثقافية. وتجد هذه الحالة دلالتها في مقولة المركزية الثقافية للغرب، حيث يتم توظيف الفائدة العالمية لمنجزات الحضارة الغربية في سياق هيمنة ثقافية. وقد كشفت علاقات التفاعل والصراع التي وضعت الغرب في مقابل الشعوب المقهورة، ان عملية ربط الحضارة بالهيمنة الثقافية تخرج عن السياق

العلمي والتاريخي للحضارة والثقافة. ففي حين تتمثّل الحضارة، أية حضارة، بما تقدمه من إنجازات نوعية، وخاصة تطور أشكال العلم والعمل، فإن الثقافة الخاصة بمجتمع ما لا تلغي ذاتها لكي تحصل على هذه الانجازات بقدر ما تسعى إلى إدراجها في نمط وجودها المميّز. وبالتالي، فان هذه الحالة من التوحيد بين الحضارة والثقافة تتعارض مع الحالتين السابقتين، وتفتح سجالاً، بدأ منذ مرحلة الاستعمار ولا يزال مستمراً، حول موضوعية هذا التوحيد وخلفياته وأهدافه وقدرته على التحقّق. وكما ثار الجدل حول الثقافة، ثار أيضاً جدل حول الحضارة: هل الحضارة ظاهرة خاصة أم عالمية؟ هل تكون عالمية الحضارة مشروطة بعالمية الثقافة؟ هل الحضارة تعني ثقافة أو تضم ثقافات؟ وما هي القوانين التي تسمح لحضارة ما أن تكون عالمية أو لا تكون؟ ما هي الحدود الفاصلة بين الثقافة والحضارة ومتى يكون التطابق بينهما ممكناً؟...

إن الاجابة على هذه التساؤلات المتعددة تكمن في نوعية الأصول الخاصة بكل حضارة وبطبيعة المصالح والغايات التي تسعى إليها الجماعات المنتجة لهذه الحضارة. وبعبارة أخرى، تساعد دراسة العوامل الذاتية لنشأة الحضارة والغايات التي تعبّر عن نزوعها نحو العالمية، مدخلاً ضرورياً للاجابة على هذه الأسئلة، منفردة ومجتمعة.

III ـ ذاتية الحضارة وعالميتها:

نستخلص من كل ما تقدّم، ان الالتباس الحاصل في علاقة الحضارة بالثقافة هو الذي يفسّر جملة التحديات والمواجهات التي تضع هويات مجتمعية ـ ثقافية ـ حضارية في دائرة صراعية، بدل من أن تضعها في دائرة حوار وتفاعل وتكامل. ذلك ان التأويلات والرؤى الخاصة بكل جماعة بشرية، في نظرتها إلى ذاتها وفي طبيعة العلاقات التي ترغب بإقامتها مع غيرها، هي التي تحدّد نوعية الدائرة، صراعية أو تفاعلية. وبالتالي، فان نوعية هذه الدائرة محكومة بموقعية كل حضارة داخل محيطها الأساس، وما تمدّ به هذا المحيط من إمكانات ووسائل وغايات، تعمل بدورها على بلورة خياراته في الصراع أو التفاعل.

ومما لا شك فيه، فان عزل الحضارة عن عوامل تكوينها الخاصة، وكذلك وضعها خارج نصابها المخصوص من الثقافة، هو الذي يفسّر الاشكاليات القائمة بين ذاتية كل حضارة وميولها العالمية. ذلك ان عوامل التأصيل الذاتي للحضارة لا تكون واحدة على الاطلاق. فالحضارات المتعددة على امتداد التاريخ لم تكن نتاجاً لتتضافر عوامل

تكوينية متشابهة، بل بالعكس، فقد كان لكل جماعة بشرية أسباب خاصة وقفت وراء انتقالها من حالة إلى حالة أكثر تقدّماً، ومن الازدهار إلى الجمود، أو بالعكس. فإذا كان صحيحاً القول ان للحضارة تعريفاً عاماً، فان ما هو صحيح أكثر ان هذا التعريف لا يعني، بأية حال من الأحوال، ان لكل الحضارات أصولاً وظواهر ونتائج واحدة.

بيد ان عمليات التأصيل الذاتي للحضارة ونزوعها العالمي لم تكن معزولة عن السياق العام لكل جماعة أثناء تعقّلها لذاتها وإختيارها لنمط العلاقة التي تريد إقامتها مع غيرها من الجماعات. وبالتالي، فإن تأصيل الحضارة الخاصة يتعّرف على نفسه في طبيعة العامل التكويني الحاسم، والذي يرتبط بدوره بجملة من العوامل الفكرية والمصالح، بحيث تكون الحضارة قائمة على أساس أو حافز طبيعي ـ جغرافي، أو بيئوي ـ مجتمعي، أو عرقي أو ديني ـ معتقدي أو أخيراً علموي ـ مادي. . . كما ان نزوعها أو ميلها العالمي يتعرّف على نفسه في رؤيتين، واحدة تقوم على منهج الانتشار العالمي وفق منطق الصراع والنفي والهيمنة؛ وأخرى تعتمد منهجية قائمة على منطق الاقتباس والتفاعل والاستيعاب.

لذلك، فان رؤية كل جماعة لعوامل التكوين الذاتي لحضارتها، سوف تؤثّر على إختيارها للمنطق الذي يتحكّم بمسارها العالمي. وهذا يعني ان ثمة علاقة جدلية قائمة بين نوعية العوامل الذاتية ومنهجية الانتشار العالمي. الأمر الذي يفترض وجود روابط سبّبية بين الذاتية والعالمية، قد تكون ـ أي هذه الروابط ـ طبيعية ومتكاملة، كما انها قد تكون مفتعلة وقهرية. ولا يمكن الخروج من هذا الالتباس إلاّ من خلال التعمّق في تحليل النسق العام لنظامي الفكر والمصالح، حيث يلوذ منطق كل حضارة أو جماعة، وحيث تتشكّل رؤيتها لذاتها ولبعدها العالمي. كما ان نظامي الفكر والمصالح وتمثلاتهما في هوية ثقافية ـ حضارية يحدّدان، منذ البدء، إمكانية الانتشار العالمي للذات الحضارية أو إقتصار مفاعيلها في المجال الطبيعي ـ المجتمعي الذي إنبثقت منه. وبالتالي، فإن عالمية الحضارة لا تعني تطوراً حتمياً للذات إلاّ في الحالة التي ترى فيها جماعة ما أن نجاح مشروعها (فكرها وإنموذجها ومصلحتها العليا) يظهر مشروطاً بعلاقة ما مع الخارج، تفاعلية كانت أم صراعية. أو في الحالة التي تكون فيها العالمية جزءاً تكوينياً لذات حضارية، حيث يكون الانتشار العالمي ضرورة لاكتمال التكوين التاريخي لهذه الذات.

يعطي تاريخ الحضارات أمثلة متعددة تؤكد مصداقية هذه الملاحظة. خاصة عندما يكشف هذا التاريخ الاختلافات القائمة في الأصول التكوينية لكل حضارة،

وكذلك الاختلاف في مدى التأثير الذي تتركه في محيطها الطبيعي ـ المجتمعي أو الاقليمي ـ المناطقي أو العالمي. ذلك ان هذه الحضارات قد انقسمت إلى حضارات خاصة أو محورية أو عالمية، وذلك وفق الأسباب والغايات الخاصة بكل واحدة منها.

وكما ذكرنا سابقاً، فإن الحضارات تختلف في عوامل تكوينها. إذ قد تنشأ حضارة ما بفضل عوامل وحوافز ذاتية بدون الحاجة إلى مؤثرات خارجية، لا من حيث تكوينها ولا من حيث إزدهارها واستمرارها. وقد أطلق «توينبي» على هذا النوع من الحضارات تسمية الحضارة الأصلية أو الأصيلة، مثل حضارة وادي النيل أو حضارة الرافدين. وقد تنشأ حضارة أخرى بفضل عوامل ذاتية وخارجية، ويكون تكوينها ثمرة للتفاعل والاقتباس والاحتكاك بغيرها من الحضارات والثقافات. ويعبّر هذا التكوين أما عن تفاعل حضاري محدود جغرافياً ـ إقليمياً، مثل حضارات الشرق الأقصى أو أميركا الهندية، أو يكون مفتوحاً في مجالاته الجغرافية على المستوى العالمي، مثل الحضارة الغربية الحديثة أو الحضارة الاسلامية. ويطلق «توينبي» على هذا النوع من الحضارات تسمية «الحضارات المشتقة»، أي الحضارات التي تنتمي إلى حضارات سابقة، تضيف إبداعاتها الذاتية إلى تراث غيرها، مؤسّسة بذلك إنموذجها الخاص، الذي يظل، رغم خصوصيته، مديناً لتراث الحضارات الأخرى، وعلى الأقل من حيث أصوله وعوامل تكوينه(٦٠).

يتفق مؤرخو الحضارات حول الرأي القائل بوجود خمس حضارات فقط في هذا العصر، بعد ان اندثرت حضارات أخرى يزيد عددها على الست عشرة حضارة. ومع ان هذا الرأي يتسم بواقعية تاريخية، إلّا انه لا يلغي حقيقة ان ثمة ثقافات لا تزال قائمة حتى اليوم، لا تنتمي إلى هذه الحضارات الخمس بقدر ما تنتمي إما إلى حضارات سابقة، مثل الثقافة الهندو ـ أميركية المعاندة على خصوصيتها في ظل الحضارة الغربية ـ الأميركية الحديثة، أو تنتمي إلى ثقافات مجتمعية معزولة وقديمة، مثل الثقافات المحلية السائدة اليوم في أكثر من منطقة أو مجتمع في القارة الأفريقية، وذلك رغم تحديث هذه القارة أو خضوعها للاستعمار الثقافي والسياسي والاقتصادي، المباشر سابقاً، وغير المباشر حالياً. ويصف «توينبي» الحضارات الخمس الباقية بما هي «مجتمعات»، أي بما هي هويات ثقافية ـ مجتمعية أكثر مما هي مجرد حضارات. وهذا يعني ان الحضارات المتعايشة في زمن واحد تعبّر عن نفسها بخصائصها الحضارية العامة، وفي نفس الوقت، بأنماط من الوجود المجتمعي المميّز، الذي لا تلغي تمايزه التأثيرات المتبادلة، سلبية كانت أم إيجابية، الناتجة بدورها عن دينامية كل حضارة ـ مجتمع في

نظرتها إلى ذاتها وفي طبيعة الهدف الذي يرسم لها طريقة التعامل مع غيرها من الحضارات ـ المجتمعات. الأمر الذي يساعد على فهم ذاتية وعالمية كل واحدة منها إنطلاقاً من ديناميتها الخاصة، التي تجسّد في نهاية الأمر نوعية النظرة إلى الذات، بما هي وحدة فكر وثقافة ومصالح وأهداف.

أما هذه الحضارات ـ المجتمعات الباقية إلى اليوم فهي: الحضارة المسيحية الغربية بفرعيها الأوروبي الغربي والأميركي الشمالي؛ الحضارة المسيحية الشرقية بخصوصيتها الأوروبية الأرثوذكسية السائدة في روسيا وجنوب شرق أوروبا؛ الحضارة الاسلامية الممتدة من الشريط الصحراوي المداري، انطلاقاً من المحيط الأطلسي وصولاً إلى أطراف الصين وما بينهما من مناطق استوائية واسعة، وتشمل الجزء الأكبر من القارة الافريقية والشرقين الأدنى والأوسط وأجزاء كبيرة من آسيا والشرق الأقصى؛ الحضارة الهندية في شبه القارة الهندية؛ وأخيراً حضارة الشرق الأقصى السائدة في وسط الشرق الأقصى الأسيوي المعتدل وجنوب شرق آسيا الاستوائي (الصين، اليابان، كوريا...)[٦١].

تقوم بين هذه الحضارات ـ المجتمعات ضروب مختلفة من أنماط التداخل والتعايش والتفاعل، دون أن تفقدكل واحدة منها هويتّها الخاصة، وان إختلفت فيما بينها من حيث عوامل التكوين الذاتي أو من حيث الغايات الكامنة في نزوعها العالمي. وتظهر الحضارة الهندية كمثال على «الذاتية» المجتمعية والمعتقدية بمعزل عن حاجتها إلى الانتشار العالمي، أو حتى رغبتها في أن تكون حضارة عالمية. وسواء أكانت هذه الحضارة تعود في أصولها إلى تراث شرقي ـ سومري أم لا،[٦٢] فان ما يميزها هو توالدها المستمر داخل نسق مجتمعي واحد. بدءاً من حضارة الفيدا، مروراً بالبوذية ـ الهندية، وصولاً إلى حضارة الجوبتا أو الهندوسية، تأصّلت الحضارة الهندية على تناسل ثقافي ـ ديني وتحدّدت «ذاتيتها» في المحيط الجغرافي ـ الطبيعي وفي كونها ممارسة حضارية قائمة على خصوصية التأمل والزهد والسكون. هذه الحضارات المتناسلة من بعضها، المكتفية بذاتها، المتشدّدة في خصوصيتها، هي التي تجعل حضارة الهند غير عالمية، وان تعايشت مع غيرها من الحضارات والأديان، تعايشاً حراً أو مفروضاً، على حدّ سواء[٦٣].

تعطي حضارة الصين مثالاً لذاتية من نفس النوع، مع إختلافات في التأسيس والمعتقد والنظام الاجتماعي، كما مع فارق نوعي في الانجازات الحضارية. بحيث يمكن القول ان الحضارة الصينية من الحضارات القديمة التي حافظت على ديمومتها وتناسلها الذاتي منذ مئات السنين إلى اليوم. وقد تطورت هذه الحضارة، إزدهرت وتدهورت ثم تجدّدت، انطلاقاً من عوامل ذاتية اجتماعية ـ طبيعية، لعبت خلالها الأسر

الحكمة دوراً كبيراً في صياغة الذاتية الصينية بمعزل عن بقية العالم، تأثّراً أو تأثيراً. منذ عهد أسرة شانغ (١٧٨٦ ـ ١٢٢٣ قبل الميلاد)، وأسرة شين (أول الأباطرة وأشهرهم) التي يرجع إليها إسم الصين نفسه، وعصر أسرة هان، وأسرة سوي وتانغ (٦١٨ ـ ٩٠٦) التي شهدت بداية العلاقة التاريخية مع الاسلام، ثم أسرة سونغ (٩٦٠ ـ ١٢٧٩) وأسرة يوان (١٢٨٠ ـ ١٣٦٨) وهي التي ساعدت على ازدهار الاسلام في الصين، كما إستقبلت ماركو بولو وتعرفت بواسطته على العقيدة المسيحية، ثم أسرة مينج (١٣٦٨ ـ ١٦٤٤)، وهي التي حاربت الاسلام وأبعدت نفوذه عن السواحل الشرقية، حيث بقي محافظاً على وجوده في جنوب وغرب الصين، وأخيراً أسرة شينغ أو المانشو (١٦٤٤ ـ ١٩١٣)، وهي الأسرة التي بدأت فيهاالصين صراعها ضد الحضارة الغربية، وما أعقب ذلك من أزمات وثورات إجتماعية إنتهت إلى انتصار الشيوعيين بقيادة ماوتسي تونغ، عام ١٩٤٩؛ كانت الصين خلال هذا التاريخ كله تبني حضارتها من الداخل، وتقدم للبشرية إنجازات متنوعة في الصناعات والفنون والعلوم، دون أن تخفي رغبة في الانتشار العالمي أو السيادة أو الهيمنة.

وبالرغم من أن الصين، التي يمثّل سكانها اليوم ربع سكان العالم، تتحدث عن ذاتها كانموذج ينبغي أن يُحتذى، وتطمح إلى عالمية «معنوية»، فان تاريخها القديم والوسيط والحديث لا يكشف عن واقعة واحدة تظهر فيها حضارتها «عالمية»، أو تؤكد وجود سياسة امبراطورية ذات اطماع خارجية. وبالتالي، فالحضارة الصينية، مع فارق بسيط عن جارتيها اليابانية أو الكورية، ذاتية خالصة. بل ان المؤثرات الغربية التي إخترقتها لم تقض على خصوصيتها هذه، كما لم تنهار بنيتها بفعل مؤثرات الاسلام، رغم إعتناق عدة ملايين من الصينيين للاسلام؛ إضافة إلى المصالحة التي أقامتها «الماوية» مع «الكونفوشيوسية»، كل هذه العوامل تجسّد نوعية العلاقة القائمة بين ذاتية هذه الحضارة وعالميتها المحدودة، على الأقل حتى الآن[٦٤].

تجد هذه الذاتية الهندية أو الصينية مصداقيتها ليس فقط في إفتقارها للنزوع العالمي، وإنما أيضاً بعوامل تكوينها المحلي، الذي حافظ على الهوية الخاصة رغم ضغط التأثيرات الخارجية، سواء أكانت صادرة عن وضعية سيطرة عالمية أم ناتجة عن احتكاك ثقافي بحضارات ذات ميول عالمية. فالذاتية الهندية بقيت محافظة على هويتها المجتمعية ـ الثقافية رغم خضوع الهند للسيطرة الغربية الشاملة لمدة خمسة قرون تقريباً. كما لم تفقد هذه الهوية مكانتها رغم تعايش عدة أديان ومذاهب داخل الهند نفسها، أو استمرارها في البقاء على خط تماس مباشر مع محيط إسلامي من جهة،

وإنموذج صيني ـ اشتراكي، من جهة أخرى. دون أن يعني ذلك ان هذه الهوية لم تتأثر بالعوامل المحيطة بها، بقدر ما تشير إلى ممانعتها وسط مجموعة من المؤثرات الضاغطة، حيث تستمر الهوية في مواجهة تفاعل ثقافي ـ سياسي مع الاسلام، وفي مواجهة هيمنة متعددة الاشكال مع الغرب. بالمقابل، فان ذاتية الحضارة الصينية وتماسكها الداخلي تختلف عن ذاتية الهند في نقطة جوهرية. ذلك ان الصين لم تواجه تهديداً خارجياً شاملاً، كما لم تعرف إنقسامات ثقافية ـ مجتمعية بفعل المؤثرات الخارجية الضاغطة. فالصين من البلاد القليلة في التاريخ «التي لم تتعرض لغزو فكري أو ديني، أو بشري شامل يغيّر الأوضاع فيها في أي ناحية من نواحيها أو فيها كلها، كما حدث بالنسبة لغيرها من البلاد، حتى غزوة المغول الكبرى أيام جنكيز خان لم تخرج عن هذه القاعدة، لقد أحدثت تغيّراً شاملاً في كل نظم الحكم في الصين، ولكنها لم تغيّر أي شيء في التنظيم الاجتماعي أو التفكير الديني أو نظرة الصينيين إلى الحياة. وبعد قرنين من تلك الغزوة وسقوط دولة قوبلاي خان عاد كل شيء في الصين إلى ما كان عليه الحال في كل ناحية من نواحي الحياة.. »[٦٥].

وعندما بلغت الصين ذروة الازدهار الحضاري الحديث خلال حكم أسرتي يوان وتانج (١٢٨٠ ـ ١٦٤٤)، واجهت محاولات إختراق ثقافي غربي، مثلها مثل معظم المجتمعات الشرقية، وتدهورت بنيتها العامة أمام هزالة القوة الذاتية لأسرة مينج التي لم يكن بمقدورها الصمود طويلاً أمام سياسة غربية كانت قد فرضت على جميع بلاد الشرق وضعية استعمارية ومأزقاً ثقافياً ـ حضارياً. وإذا كانت الماوية قد أخرجت الصين من هذا المأزق، فانها، في المقابل، أعادت للذاتية الحضارية تمايزها. ان تقدم الصين بفضل التأثيرات الوافدة من الغرب، وخاصة في العلوم والتقنيات، إنما كان يتم في سياق ملاءمة هذه التأثيرات مع خصوصيات الصين الثقافية والمجتمعية، تماماً كما لم تنسف الماوية الأسس الموروثة للنظام الاجتماعي ـ الأخلاقي. وبالتالي، لم تصبح الصين مجتمعاً إستهلاكياً، ولم يدفعها التقدم العلمي ـ العسكري، وكذلك الاقتصادي، إلى البحث عن نفوذ عالمي، كما لم يضعها التقدم العلمي في فلك الحضارة الغربية. صحيح ان الصين تجد امتداداً ثقافياً ومعتقدياً في محيطها الاقليمي (جنوب شرق آسيا)، وإلى حدّ ما سياسياً، لكن ما هو صحيح أكثر، ان الصين اليوم لا تطرح نفسها حضارة عالمية، كما لم تفقد ذاتيتها في الانتماء إلى حضارة عالمية أخرى.

وبينما تفترق الحضارة المسيحية الشرقية عن جارتها الغربية على قاعدة الانقسام العقائدي والمؤسسي، فان الكنيسة الشرقية الارثوذكسية لعبت دوراً هاماً في الحفاظ

على نظامي المجتمع والثقافة، وغذّت مقاومة الهوية المجتمعية ـ الفكرية في مواجهة السياسة العالمية للكنيسة الكاثوليكية الغربية، وكذلك في تحييد نفسها عن السياق التاريخي لسياسة الغرب الحديث والوسيط، وإصرارها على نمط وجودي خاص، تتصالح فيه مع ذاتها ومع المحيط الذي تعيش فيه مع غيرها من الأديان والثقافات. وبالتالي، فان عالميتها ـ كعقيدة دينية ـ تحولّت إلى ذاتية ممانعة في مواجهة عالمية أخرى كانت المجتمعات الشرقية الأرثوذكسية قد دفعت ثمنها غالياً، سواء في الحروب الصليبية أو خلال وبعد الحربين العالميتين. ومع ذلك فان هذه الحضارة قد حافظت على سماتها الدفاعية وكذلك على استمراريتها المجتمعية والثقافية في محيط إسلامي من جهة، وفي ظل أنظمة علمانية ـ شيوعية، من جهة ثانية. كما ان قيادة الاتحاد السوفياتي لغالبية المجتمعات الأوروبية الشرقية لم تكن مرتكزة على روح هذه الحضارة بقدر ما كانت مرتكزة على القوة وعلى نظام فكري منفصل عن هوية هذه المجتمعات، بما هي مزيج من قوميات وطوائف دينية وثقافات محلية.

إن سياسة الاستقطاب والتنافس لا تمتد إلى الجذور التاريخية للحضارة المسيحية الشرقية بقدر ما تعبّر عن قوانين الصراع الدولي وسياسات تقاسم النفوذ العالمي، الأمر الذي يفصل بين العالمية المفروضة على مجتمعات، والهوية الذاتية الخاصة المكبوتة. وهذا يعني ان هذه الحضارة تجسّد دينامية ذات تدافع عن وجودها، رغم انها تنتمي إلى عقيدة تحمل في ذاتها نواة العالمية، مثلها مثل العقيدة الكاثوليكية على حدّ سواء. ومع ذلك، فان الانهيار الحالي للعالمية السوفياتية ـ الشيوعية، أعاد إلى هذه المجتمعات إحساسها بالذاتية الثقافية ـ الدينية، رغم انه يهدّد بسقوطها في دائرة عالمية حضارية أخرى.

تشكل هذه الحضارة المسيحية الشرقية مفارقة تاريخية خاصة، فهي ذاتية رغم أنفها، لأنها وجدت نفسها باستمرار في مواجهة عالمية مفروضة عليها، ولهذا السبب لم تكن قادرة على رسم خط انتشارها العالمي الخاص بها. وهكذا كان أمرها في مواجهة الامبراطورية الرومانية، والكنيسة الكاثوليكية، واستراتيجية السيطرة العالمية للغرب الحديث، والاستقطاب الدولي لسياسة الاتحاد السوفياتي. إضافة إلى كل ذلك، تعيش في محيط إسلامي أو على تماس مع مجتمعات إسلامية تنتمي إلى عقيدة وحضارة عالميتين[٦٦].

تبقى الحضارتان الاسلامية والغربية، من الحضارات الخمس الباقية؛ وكل واحدة منهما تمتاز بعالمية خاصة بها. ولهذا السبب تصبح المقارنة بينهما ممكنة،

بالرغم من أن مبدأ المقارنة نفسه يحتاج إلى بعض التوضيح. ذلك ان مقارنة الحضارة الغربية الحديثة بالحضارة الاسلامية، أو ببقية الحضارات المذكورة آنفاً، تفترض، لكي تكون موضوعية، أخذ عدة ملاحظات بعين الاعتبار.

أولاً، تدور هذه المقارنة بين حضارة غربية سائدة ومعاصرة، وحضارات تنتمي إلى أزمنة أخرى، سواء من ناحية تاريخ ولادتها أم من ناحية مراحل ازدهارها. وبالتالي، فان هذه المقارنة تقوم على إختلاف أساسي في الزمن، يجعل الأولى حضارة العصر، ويحوّل الحضارات الأخرى إما إلى تراث حضاري واما إلى إنموذج يتحدى الزمن كما يتحدى محاولات إدخاله في إنموذج آخر.

ثانياً، تختلف الحضارات، موضوع المقارنة، في خصوصيات تكوينها التاريخي وفي عوامل تشكّلها كذوات حضارية، الأمر الذي يجعل المقارنة محفوفة بالمخاطر. فالحضارة الصينية مثلاً تأسّست على جهود ذاتية ـ مجتمعية وثقافية ودينية ـ دون الحاجة إلى مؤثرات خارجية. كما ان ازدهارها وانهيارها كانا يعبّران عن دينامية هذه الذاتية وتطوّرها في تاريخ محلي وخاص، وعلى الأقل طيلة الزمن الطويل الذي عاشته الحضارة الصينية على إيقاعات ذاتيتها قبل أن تجد نفسها في مواجهة ضغوط «الخطر الأبيض»، على حدّ تعبير «ول ديورانت»(٦٧). كما ان الحضارة الاسلامية، التي تأصّلت كإنموذج على قاعدة أدراج التراث الحضاري الخاص بالآخرين داخل المنظومة التوحيدية ـ الفكرية للاسلام كدين وأمة، قامت على عوامل مختلفة في طبيعتها وفي زمانها ومكانها. صحيح ان الحضارة الاسلامية أخذت الكثير عن غيرها من الحضارات والأمم، إلّا ان ما هو صحيح أكثر انها لم تتأسّس على غيرها بقدر ما تأسّست على ذاتها بما هي حضارة قائمة جوهرياً على عقيدة توحيدية، هي وحدها التي سمحت بالتوليف الحضاري المتعدّد المصادر، كما فرضت رؤية الاسلام لتراث الآخرين على قاعدة الملاءمة والاستيعاب والتوحيد، بهدف بناء إنموذج حضاري يحاكي ويستلهم إنموذجية التوحيد الآلهي للعالم والبشر. وإذا كانت المقارنة تقوم بين حضارة إسلامية غابرة وحضارة غربية راهنة، فان الانموذج، وعلى الأقل أصوله التكوينية الحاسمة، لا يزال حاضراً بما هو تمثّل لنفس التأسيس الالهي الذي يحدّد رؤية البشر لذواتهم وعلاقاتهم فيما بينهم ولنظرتهم إلى الحياة بكل ما فيها من ثوابت ومتغيرات. وبالتالي، فإن المقارنة تغدو بحثاً حول عوامل التشابه والاختلاف في أصول كل واحدة من هاتين الحضارتين، أكثر مما هي قائمة بين حضارتين سائدتين ومكتملتين في زمن واحد وأمكنة مختلفة.

ثالثاً، تفترض المقارنة، لكي تكون موضوعية، إزالة الاشكاليات المنهجية التي تعترضها، وخاصة إشكاليات التطوّر والعالمية. فالاشكالية الأولى ـ أي التطور ـ تجعل المقارنة خاضعة لمنهج ينظر إلى مختلف الحضارات انطلاقاً من نظرته إلى إنموذج حضاري مثالي. وبالتالي، فان تقدم حضارة ما أو انحطاطها يظهر في مرآة إنموذج مكتمل، كأن يكون التقدّم إشارة إلى تطوّر هذه الحضارة باتجاه الانموذج المكتمل والمثالي، أو يكون الانحطاط علامة تأكيد على تخلّف هذه الحضارة عن مسيرة التطوّر الخاصة بذلك الانموذج نفسه. وقد لاحظ «كروزه»، في دراسته لتاريخ الحضارات، هذه الاشكالية والمغالطات الناتجة عنها، خاصة وان مؤرخي الحضارات اعتمدوا، برأيه، فلسفة ذاتية للتاريخ، «وبالتالي مغامرة ومشكوكاً فيها؛ القضية بالنسبة لنا أن نصف وأن نفسّر، لا أن نحكم بالمقارنة مع نموذج حضارة مثالي...»[٦٨].

ولما كان التطوّر، ولا يزال، ظاهرة إنسانية عامة، إلّا ان قوانينه الداخلية تبقى خاصة. وهذا يعني ان كل جماعة (حضارة، شعب، أمة) تؤسّس ذاتها على قوانين تطوّر خاصة بها، وتتوصّل، تبعاً لهذه القوانين، إلى بناء هوية مجتمعية وثقافية وحضارية خاصة بها أيضاً؛ وتنطلق، من نفس هذه القوانين، نحو إقامة علاقات تأثّر وتأثير مع غيرها من الهويّات، الأمر الذي يتعارض مع مقولة أخرى ترى في التطوّر نظاماً عالمياً متجانساً في آلية عمله وواحداً في نتائجه، بحيث تغدو أشكال وقوانين التطوّر الأخرى محكومة بمدى محاكاتها لهذا النظام العالمي للتطور. وعليه، فان المقارنة بين الحضارات تصبح هكذا، خاضعة لمنطق هذا النظام، وتغدو مقاييس التقدّم أو الانحطاط، الوحشية أو المدنية، مقاييس واحدة وثابتة، لأنها تصدر عن تطوّر ناجز أراد نفسه قانوناً عاماً للانسانية كلها. وقد ظهرت هذه الاشكالية بصورة خاصة لدى القائلين بالاتجاه الواحد للتطوّر. كما تمثّلت برؤية تقول بأن الغرب المعاصر يشكّل أرقى إنموذج لهذا التطوّر، أو انه، بعبارة أخرى، خط الوصول والانتهاء لتاريخ التطوّر الحضاري عند جميع البشر، وبالتالي، فان مختلف الحضارات والشعوب والأمم تتطوّر وفق قوانين وقواعد ثابتة وواحدة، لا تختلف باختلاف الشعوب والثقافات والبيئات الطبيعية. وتنتهي هذه الرؤية إلى فرضية مفادها ان جميع الحضارات والشعوب والأمم إنما تتّبع قوانين تطوّر واحد سوف يؤدي بها إلى الوصول إلى مستوى التطوّر الغربي الراهن. وكل تخلّف أو خروج عن هذا الاتجاه الواحد للتطوّر، سوف يؤدي إلى الانحطاط أو الجمود الحضاري أو الفراغ التاريخي. كما ان كل خروج على هذا القانون التطوّري العالمي والمركزي، سوف يتحوّل إلى مصدر «علمي» لتبرير ظواهر الاختلاف بين الحضارات والشعوب على قاعدة التراتبية التطوّرية التي تجلس على قمتها الحضارة الغربية الراهنة.

كما ظهرت هذه الاشكالية أيضاً في بعض الدراسات الانتروبولوجية، وخاصة لدى علماء الاناسة القائلين بالمنهجية المقارنة، حيث تكون معرفة الأصل الحضاري للمؤسسات الاجتماعية والسلوك البشري كافية لتحديد القاعدة العامة للتطوّر الحضاري. وقد إفترضت هذه المنهجية المقارنة ان جميع شعوب العالم إنما يمتلكون «ذهنية واحدة» ويمثلون تطوّراً بيولوجياً واحداً؛ وقد إستندت هذه الفرضية على رؤية ترى ان كافة المؤسسات والنشاطات الانسانية متشابهة عند جميع الشعوب، بصرف النظر عن درجة التطوّر التي تعيش فيها. «وقد أطلقت لفظة «الكونيات» (Universals) على هذه المؤسسات والنشاطات العامة ومنها اللغة والدين والفن والاقتصاد والحياة العائلية والتسلسل النسبي وغيرها». كما ترى ـ هذه الرؤية ـ ان البشر، على إختلاف أعراقهم وأجناسهم، ينتمون إلى فصيلة واحدة تتميّز بخصائص حضارية ومسلكية متجانسة، دون أن يعني ذلك نفي التراتبية العرقية التي تضع «العرق الأبيض» فوق جميع الأعراق، بقدر ما توحّد البشر في سياق تطوّر بيولوجي ـ تاريخي ينتهي إلى ما إنتهى إليه التطوّر الخاص بهذا العرق الأبيض دون سواه. «وعلى أساس هذه الافتراضات اهتم منظّرو التطوّر ذي الاتجاه الواحد بالحضارة الانسانية كلها وبنظم تطوّرها، وتغافلوا عن طبيعة تكوين نظم الحضارة الواحدة وتغيرها مع الزمن»(٦٩).

بيد ان هذه الاشكالية الخاصة بالتطوّر سرعان ما تجد نفسها في مأزق، وخاصة في العصر الذي يظهر فيه تفاوت التطوّر فادحاً، في نفس اللحظة التي تظهر فيها القدرة على قهره وامتصاصه وإرغامه على السيّر وفق قانون التطوّر الغربي دون سواه. وهذا ما دفع العديد من دعاة المركزية الغربية إلى وضع هذا التفاوت خارج التاريخ، وإلى ردّ الاختلاف السائد بين الشعوب والثقافات والحضارات إلى «الطبيعة الغريبة عن التاريخ»، حيث تكون الجماعات التي لا تتّبع قوانين التطوّر الغربي محكومة بالجمود المطلق، رغم ما تمتاز به هذه الجماعات نفسها من أشكال تطوّر خاصة بها، وعلى جميع المستويات. ولما كانت هذه الرؤية الأحادية الجانب للتطوّر تبحث عن وسائل لادراج جميع الحضارات والشعوب داخل النسق الغربي العالمي للتطوّر، فانها تقذف، هكذا، جميع الهويّات المختلفة معها نحو البدائية المعاندة أو الجمود الحضاري أو الفراغ التاريخي، مع ما يعني ذلك من تشويه قوانين التطوّر الخاصة بهذه الهويّات، أي القوانين التي نقلتها من الماضي إلى الحاضر، وتعد بنقلها من الحاضر إلى المستقبل. وهذا ما يفسّر الرأي السائد لدى العديد من علماء الاناسة في الغرب، وهو الرأي القائل بأن التاريخ قد راوح في مكانه «منذ الألف الأول قبل الميلاد حتى القرن الثامن عشر تقريباً»، كما يقول «كلود ـ ليفي ستروس»(٧٠).

وفق هذا السياق، يكون «التطوّر» إشكالية منهجية منصوبة في وجه المقارنة الموضوعية لحظة التعامل معه بما هو قانون عام وتاريخي، وترجع قانونيته هذه إلى أواليات نوع واحد من التطوّر الغربي، الذي، وإنطلاقاً منه، تجري دراسة الحضارات الأخرى ومقارنتها مع الحضارة الغربية. بيد ان موضوعية وعلمية ومصداقية أية مقارنة تشترط الالمام الأولي بالعوامل التكوينية الخاصة بكل جماعة، ومعرفة قوانين وأطوار التطوّر الذي مهّد لقيامها أو زوالها، بحيث تكون المقارنة شاملة لجميع العوامل التكوينية ونتائجها، بالنسبة للجماعة التي تأسّست فيها الحضارة المعنية، أو بالنسبة لتأثيراتها على غيرها من الجماعات. وبعبارة أخرى، تتجاوز المقارنة إشكالية التطوّر عندما تعترف، وبصورة مسبقة، بالاختلاف الحاصل في قوانين التطوّر الحضاري - المجتمعي، وبالاختلاف الحاصل في ظروف وأسباب وعوامل التكوين الخاص بكل حضارة من الحضارات.

أما «العالمية»، فانها تطرح إشكالية من نوع آخر. وكما أشرنا سابقاً، فان العالمية ليست شرطاً تكوينياً في كل حضارة. إذ ظهر لدينا ان ثمة حضارات لم تعبّر عن نزوع عالمي، وأخرى لم يكن عندها الاستعداد لكي تصبح عالمية أو أنها لم ترد ذلك، لأسباب تتعلق بنوعية الجماعة ونظرتها إلى حضارتها الخاصة. ومع ذلك فان هناك حضارات، مثل الحضارة الاسلامية، تكون العالمية جزءاً لا يتجزأ من بنيتها التكوينية الفكرية الخاصة، بحيث يكون الانتشار العالمي داخلاً في سياق التطوّر التاريخي العام للفكر الذي كان وراء قيام هذه الحضارة، أكثر مما هو وثيق الصلة بالحضارة نفسها، أو تكون العالمية ضرورة لتأمين المصالح المادية المرتبطة بانموذج وجودي خاص وشرطاً لاستمراره، كما هو الحال في العلاقة القائمة بين الرأسمالية، كنظام فكري وإقتصادي، والحضارة الغربية الساعية إلى ان تكون مركزية وعالمية.

وهكذا تنشأ إشكالية المقارنة بين نوعين من العالمية: العالمية بما هي تطوّر طبيعي للفكر الذي أنتج الحضارة، والعالمية بما هي ضرورة لاستمرار المصالح التي تفرضها جماعة ما على غيرها من الجماعات؛ بحيث تكون العالمية مفروضة على هذه الجماعات أكثر مما تعبّر عن ملاءمتها لمصالح الجماعات الأخرى التي لا تنتمي إلى نفس الانموذج المجتمعي - الرأسمالي. أما وجه الاشكالية الحقيقي فانه لا يعود إلى العالمية بحدّ ذاتها بقدر ما يعود إلى أواليات تحققّها. أي انه ينفصل عن الحضارة، بما هي تطوّر إنساني عام، ويتصل بالغايات التي تعطيها جماعة معينة لحضارتها.

وهذا ما يستوجب إعادة التذكير بطبيعة العلاقة القائمة بين الحضارة والثقافة. فإذا

كانت الحضارة منبثقة من ثقافة واحدة، أو ثمرة تفاعل بين عدة ثقافات، فانها تحدث تغييراً أساسياً في الهوية الثقافية ـ المجتمعية التي تنتمي إليها بالدرجة الأولى. إلّا انها، بصفتها حضارة، تقدّم للانسانية كلها فوائد وثمرات أعمالها، دون أن تفترض ان هذه الثمرات والفوائد لا يمكنها أن تصل إلى الهويّات المجتمعية ـ الثقافية الأخرى إلّا إذا تقبّلت هذه الهويّات نفس المتغيّرات التي أحدثتها هذه الحضارة في الهويّة التي انبثقت منها، وبالتالي، تكون العالمية الحضارية طبيعية عندما تنتشر في بيئات ثقافية أخرى دون أن تشترط نفيها أو تدميرها، بقدر ما تمدّها بعوامل تطوّر نوعية، تـأخذ من الحضـارة فوائدها العامة وتدرجها في سياق هويتها الثقافية ـ المجتمعية الخاصة، وهذا ما يظهر واضحاً في أواليات التحقّق العالمي للحضارة الاسلامية. أما في العالمية الغربية، فإن الحضارة تظهر في علاقة اشتراطية بين الانتشار العالمي لفوائد الحضارة من جهة، وتغيير الهوية الثقافية ـ المجتمعية للجماعات التي تنتشر في أرجائها ثمرات الحضارة الغربية، من جهة أخرى. وبالتالي، تصبح العالمية الحضارية الغربية وجهاً فاضحاً لرغبة جماعة ما ـ الغرب ـ في تعميم هويتها الثقافية على الآخرين، أكثر مما هي رغبة في نشر فوائد الحضارة لدى الجماعات التي ترى فيها حاجة وضرورة لتقدّمها وتطوّرها. ومعنى ذلك كله، ان المفصل الأساسي للعالمية الاسلامية يكمن في الفكر الذي أسّس الحضارة، بينما تشكل المصالح المفصل الأساسي لنزوع الغرب نحو العالمية الثقافيـة تحديـداً وليس العالمية الحضارية، كما يبدو للوهلة الأولى، ذلك ان العالمية الحضارية تعني ان الغرب يعمّم على بقية العالم ثمرات حضارته، كما تجلّت في مختلف ضروب التقدّم العلمي والتقني والعمراني والمؤسساتي، بينما تعبّر العالمية الثقافية عن تعميم الهوية الثقافية الغربية على «هويّات» الجماعات البشرية الأخرى الراغبـة في الحصول على ثمرات الحضارة الغربية مع رغبتها في الحفاظ على هويّاتها الثقافية الخاصة، الأمر الذي يفسّر، ليس فقط الالتباس القائم بين الحضارة والثقافة، وإنما أيضاً كافة أشكال الصراع الدائر، منذ خمسة قرون، بين حاجة الجماعات الأخرى لحضارة الغرب ومعاندتها على ثقافاتها الخاصة، من جهة، وبين إصرار الغرب على فرض انموذجيته الثقافية ومركزيته مقابل موافقته على نشر أو إعطاء ثمار حضارته للآخرين، من جهة ثانية.

وفي هذا السياق، تظهر المفارقة ـ الاشكالية التي تحيط بالمقارنة، التي نحن بصددها، بين عالمية الاسلام وعالمية الغرب. فالمقارنة تدور إذن بين عالمية حضارية تستلهم عالمية الفكر الذي أسّسها، وعالمية حضارية أخرى تعبّر عن جملة المصالح والسياسات التي تتحكّم بعلاقة الرأسمالية الغربيـة مع بقيـة العالم. كمـا تدور ـ أي المقارنة ـ بين عالمية حضارية تنتشـر وسط ثقافـات وحضارات دون اشتـراط نفيها أو

تدميرها، وعالمية حضارية لا ترى نفسها هكذا ـ أي عالمية ـ إلاّ من خلال نفي وتهميش وتدمير الثقافات الأخرى. وبالتالي، فالمقارنة تغدو بين منهجين أو منطقين للعالمية الحضارية، أكثر مما هي مقارنة بين حضارتين، لكل منهما قوانين تطوّر ذاتي ومفاعيل ونتائج وفوائد عالمية.

هوامش وملاحظات

(١) ـ حول خصائص الانسان، راجع مدخل كتابنا «الفلسفة والانسان»، نشر دار الانسانية، بيروت، ١٩٩١.

(٢) ـ ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الأول، نشر جامعة الدول العربية، صفحة ٦.

(٣) ـ ابن منظور: لسان العرب، الجزء ١٢، الصفحات ٣٦٤ ـ ٣٦٥. ويقول أيضاً ان «الثقافة ما تسوى به الرماح. . الثقافة خشبة تسوى بها الرماح، وفي حديث عائشة تصف أباها، رضي الله عنهما: «وأقام أوده بثقافة»، والثقاف ما تقوم به الرماح: تريد انه سوى عوج المسلمين. . . ».

(٤) ـ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، الجزء الأول، صفحة ٣٧٨.

(٥) ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٦) ـ ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع مذكور، الجزء الأول، صفحة ٥.

(٧) ـ راجع حول هذا الموضوع كتاب حسين مؤنس: الحضارة. نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد الأول، يناير ـ كانون الثاني، الكويت، ١٩٧٨، الصفحات ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٨) ـ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع مذكور، الجزء الأول، الصفحات ٣٧٨ ـ ٣٧٩. أُنظر أيضاً كتاب آمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وارنولد توينبي ، نشر المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩، صفحة ٢١.

(٩) ـ حسين مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور، صفحة ٣٦٩.

(١٠) ـ د. روستان: الثقافة في مجرى الحياة. ذكرها جميل صليبا في معجمه، الجزء الأول، صفحة ٣٧٨، وآمنة تشيكو في كتابها المذكور سابقاً، الصفحات ٢٠ ـ ٢١.

(١١) ـ حسين مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور، صفحة ٣٧٠.

(١٢) ـ المعجم الفلسفي، مرجع مذكور، صفحة ٥٨.

(١٣) ـ م. روزنتال وب. يودين: الموسوعة الفلسفية، نشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٤، الصفحات ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١٤) ـ كافين رايلي: الغرب والعالم، نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٧، الكويت، يناير ـ كانون الثاني، ١٩٨٦، الجزء الثاني، الصفحات ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(١٥) ـ وقد قال بهذا الرأي أيضاً ارنولد توينبي، وقد ذكره أحمد محمد صبيحي في كتابه: في فلسفة التاريخ، نشر دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، صفحة ٢٥٩.

(١٦) - ورد في القرآن الكريم عدة آيات حول «النفس الواحدة» كأصل لجميع البشر، نذكر منها على سبيل المثال وليس الحصر: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة...» (سورة النساء، الآية الأولى)؛ «وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع..» (سورة الأنعام، الآية ٩٨)؛ «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها...» (سورة الأعراف، الآية ١٨٩)؛ «ما خلقكم ولا بعثكم إلاّ كنفس واحدة...» (سورة لقمان، الآية ٢٨)...

كما أكدّ القرآن الكريم واقعية الاختلاف في إختيار كل نفس لسلوكها في الحياة على قاعدة العمل والكسب، كما أوضح ان الثواب والعقاب إنما يأتيان بعد الهداية التي رسمت لكل نفس الخط الفاصل بين الحق والباطل، الخير والشر، التقوى والفجور. ونذكر بعض الآيات التي تحدثت عن هذا الموضوع، ومنها: «لا تكلف نفس إلاّ وسعها...» (سورة البقرة، الآية ٢٣٣)؛ «وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد...» (سورة ق، الآية ٢١)؛ «ونفس وما سوّاها، الهمها فجورها وتقواها...» (سورة الشمس، الآية ٧)؛ «لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها...» (سورة البقرة، الآية ٢٨٦)؛ «لا يكلف الله نفساً إلاّ ما آتاها...» (سورة الطلاق، الآية ٧)... «ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم ولا يظلمون...» (سورة آل عمران، الآية ٢٥)؛ «ليجزي الله كل نفس ما كسبت ان الله سريع الحساب..» (سورة إبراهيم، الآية ٥١)؛ «فاليوم لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون إلاّ ما كنتم تعملون...» (سورة يس، الآية ٥٤)... «انه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً...» (سورة المائدة، الآية ٣٢)؛ «ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق...» (سورة الأنعام، الآية ١٥١)؛ «قال اقتلت نفساً زكية بغير نفس، لقد جئت شيئاً نكراً...» (سورة الكهف، الآية ٧٤)؛ «ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلاّ بالحق ولا يزنون...» (سورة الفرقان، الآية ٦٨)...

١٧) - تحدث كولومبوس عن ثقافة الأميركيين الأصليين في أول رسالة له إثر اكتشافه للقارة الأميركية؛ وتكمن أهمية هذه الرسالة في إعترافها بوجود ثقافات أخرى تختلف عن الثقافة الغربية بجميع تفاصيلها. وهذا ما جعل منها اغنية واسطورة شعبية في معظم المدن الايطالية، ثم إنتشرت الرسالة فيما بعد في جميع المدن الأوروبية. ومما جاء فيها:

«ان أهل هذه الجزيرة، وغيرها من الجزر التي رأيتها أو سمعت عنها، يسيرون، رجالاً ونساءً، عرايا كما ولدتهم أمهاتهم، وان كان بعض النساء يستر موضعاً وحيداً بورقة من النبات أو شبكة من القطن جعلت لهذا الغرض. وليس لديهم حديد أو صلب أو أسلحة، كما انهم لا يصلحون لاستخدامها. ولا يرجع ذلك إلى أن هؤلاء الناس يفتقرون إلى البنية المتينة والقوام الممشوق، وإنما السبب هو انهم هيّابون إلى حدّ غريب... فهم لا يعرفون المكر، ويجودون بما ملكت أيديهم على نحو لا يصدقه إلاّ من رآه بعينه، ولا يأبون على طالب شيئاً مما يحوزون. بل يدعون الجميع إلى مشاطرتهم إياه، ويبدون من الحب ما يجعلهم على إستعداد لبذل المهج...» نقلاً عن كافين رايلي: الغرب والعالم، مرجع مذكور، الجزء الثاني، الصفحات ٣٥٩ - ٣٦٠. ونجد الرسالة كاملة في:

- **Howard Mumford Jones: O, Strange New World , Ed. Viking Press, New York, 1964, PP. 15 - 16.**

(١٨) - المرجع السابق، صفحة ٣٦١.

(١٩) - وقد عرض حسين مؤنس وجهة نظر كل واحد من هؤلاء المفكرين في كتابه: الحضارة، مرجع مذكور، الصفحات ٢٧٥ - ٣٦٠.

(٢٠) ـ كان ديكارت قد قال بالطبيعة الثابتة انطلاقاً من ايمانه البسيط بأن الله قد نظّم العالم والأشياء والبشر في طبيعة واحدة. وقد قال بأن «الله قد أقام نظام الأشياء. . . بحيث انه اذا اهتم كل إنسان بنفسه وحسب ولم يبد إهتماماً بالآخرين، فانه، مع هذا، سيعمل من أجل صالحهم، ان جرت الأمور في مجراها الطبيعي. . . » وقد وردت هذه العبارات في رسالة كتبها ديكارت للأميرة اليزابيت دي بوهيميا في السادس من اكتوبر عام ١٦٤٦. أنظر: الغرب والعالم، الجزء الثاني، صفحة ٣٦٤.

(٢١) ـ كان باسكال (Blaise Pascal)، ١٦٢٣ ـ ١٦٦٢، أول من عبّر في «خواطره» عن الشعور الجديد «بوضع الانسان العابر في الكون»، وان الانسان لن يعرف ذاته بالكامل، وقال بمحدودية العلم والعقل وإطلاقية المعرفة الالهية التي تنظّم حركة العالم والبشر، بما هي حركة نحو التغيّر. وقد ذكر ول ديورانت أهم أفكار هذا الفيلسوف في المجلد ٣١ من قصة الحضارة، الصفحات ٩٩ ـ ١٠٤.

(٢٢) ـ كافين رايلي: الغرب والعالم، الجزء الثاني، صفحة ٣٦٤. انظر أيضاً: ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد ٣١، الصفحات ٩٩ ـ ١٠٠. من المفيد أيضاً مراجعة موقف باسكال بين العلم والايمان في الصفحات ٣٥٩ ـ ٣٦١، من كتابنا: الفلسفة والانسان، المذكور سابقاً.

(٢٣) ـ تحدّث روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) Jean - Jacques Rousseau، عن طبيعة الانسان الطيبة، إنطلاقاً من فكرته عن الطبيعة بما هي مصدر كل خير وفضيلة، بينما الحضارة تؤشر إلى متغيرات تؤدي إلى الشر وإفساد طبيعة الانسان الأصلية من خلال تطوّر العلوم والثقافة وإنهيار المساواة بين البشر. وقد عبّر عن أفكاره حول الانسان والاجتماع والثقافة والحضارة والتربية في كتبه الثلاثة التالية: مقال في الأصول، اللامساواة بين البشر، عام ١٧٥٥؛ العقد الاجتماعي، عام ١٧٦٢؛ واميل أو في التربية، عام ١٧٦٢. . .

(٢٤) ـ قال توماس هوبز Thomas Hobbes، ١٥٨٨ ـ ١٦٧٩، الفيلسوف الانكليزي، بطبيعة شريرة ثابتة للانسان، بعكس ما قاله الفرنسي روسو. وبرأيه فان الدولة تنشأ من خلال حاجة المجتمع إلى ضبط الشر المتبادل بين البشر. وتفسّر حركة الثقافة والحضارة هذا الضبط وتبرّره، دون أن يؤدي ذلك إلى احداث انقلاب جذري ونوعي في طبيعة الانسان الثابتة هذه. وقد كتب أفكاره هذه في مؤلفه الهام: في المدنية، الذي وضعه عام ١٦٤٢.

(٢٥) ـ تناول شارل دي مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) Charles de Montesquieu، موضوع الثقافة إنطلاقاً من دور المناخ والمجال الطبيعي ـ الجغرافي الذي يحدّد لكل جماعة بشرية خصائصها الثقافية وأنماط سلوكها وأشكال حكوماتها ونظمها الأخلاقية والاجتماعية. وقال بالنسبية التاريخية التي ترجع حركة الحضارة والثقافة إلى عوامل خاصة بهما أكثر مما تعود إلى عوامل عامة ومشتركة؛ وبالرغم من آرائه هذه، ظلّ متأثراً بثقافته الغربية حتى في أكثر كتاباته موضوعية. وقد عرض أفكاره هذه في كتابين هامين: تأملات في أسباب عظمة وتدهور الرومان، عام ١٧٣٤؛ وروح القوانين، عام ١٧٤٨.

ويمكن الوقوف على وجهة نظره حول الثقافة والحضارة والتاريخ في الصفحات ٢٨١ ـ ٢٨٤ من كتاب مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور.

أما فولتير François Marie Arouet, Voltaire (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨)، فقد كان أكثر إنحيازاً إلى ثقافته الغربية من مواطنه مونتسكيو. ورغم حديثه عن الاختلاف الثقافي بين الشعوب والمجتمعات، ظل متمسكاً بفكرته القائلة بأن حضارة عصره هي أرقى حضارة عرفها البشر في تاريخهم الطويل، وانه لن يكون بإمكان أية جماعة أخرى بلوغ مستوى الحضارة الغربية. كما انه كان ينظر إلى ثقافات

الآخرين إنطلاقاً من نظرته إلى ثقافة العصر الذي كان يعيش فيه، وقد عبّر عن أفكاره هذه في كتبه التالية: عصر لويس الرابع عشر، سنة ١٧٥٠؛ مقال عن أخلاق الشعوب وتقاليدها وفكرها، سنة ١٧٥٦؛ والتاريخ العالمي، سنة ١٧٦٩. ونجد تحليلاً مكثفاً لأفكاره في كتاب حسين مؤنس المذكور سابقاً، الصفحات ٢٩٧ - ٣٠٦.

من جهته، تجاوز فيكو Giambattista Vico (١٦٦٨ - ١٧٤٤) كل من مونتسكيو وفولتير. وقد تحدث هذا المفكر الايطالي عن الثقافة قائلاً انها تتغيّر وتختلف وفق قوانين داخلية خاصة بكل مجتمع، وذلك رغم انه ظل متمسكاً برأيه حول تدبير الهي تصدر عنه قوانين الحركة الحاصلة في تاريخ الجماعات البشرية المختلفة. وقد عرض أفكاره هذه في مؤلفه الهام: مبادىء العلم الجديد، سنة ١٧٢٥.

(٢٦) ـ اميل دوركايم Emile Durkheim (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)، مؤسس علم الاجتماع الحديث في فرنسا، أعطى أهمية كبرى للمجتمع لكي يدرس القوانين الخاصة بالسلوك الفردي والجماعي. وتبرز أهمية دوركايم في عملية ربط حركة الاجتماع البشري (التقاليد، الأخلاق، والمعتقدات) بالثقافة المشتركة الصادرة عن المجتمع على قاعدة ان كل بيئة إجتماعية تفرض نموذجاً مسلكياً على الوعي البشري، وتحدّد بالتالي الممارسة الفردية في إطار ثقافي ـ مجتمعي شمولي وأوليّ. ويمكن مراجعة مواقفه من العلاقة بين المجتمع والفرد والثقافة في كتبه التالية: حول تقسيم العمل الاجتماعي، سنة ١٨٩٣؛ قواعد المنهج في علم الاجتماع، سنة ١٨٩٥؛ والأشكال الأولية للحياة الدينية، سنة ١٩١٢...

أما تشارلز داروين Charles Robert Darwin (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) فقد قال بنظرية التطور التاريخي للعالم العضوي على قاعدة البقاء للاصلح أو للأقوى. ورغم انه لم يذكر بصورة واضحة العلاقة بين تطوّر الكائنات العضوية والثقافات، إلّا ان نظريته في التطور وبقاء الأقوى جرى إستخدامها فيما بعد في تحليل القوانين الاجتماعية للتقدّم إنطلاقاً من مقولة الانتخاب الطبيعي للقوي والضعيف، وذلك في سياق تبرير التفوّق التاريخي للغرب وصياغة تراتبية إجتماعية وفق المنطق الرأسمالي الحديث. وقد تحدث عن هذه المقولة جماعة من أنصار الداروينية الاجتماعية، أمثال المر بنديل، فرانسيس مونتاغو، ارنست ماير وغيرهم، الذين يرجعون الشرور والمشاكل إلى ظاهرة التناسل الكثيف لبشر ناقصين أو جماعات من مرتبة ثانية. وللوقوف على وجهة نظر داروين نفسه ننصح بالرجوع إلى كتابيه: أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي أو حفظ الأجناس المنفصلة في الصراع من أجل الحياة، عام ١٨٥٩؛ وسلالة الانسان والانتخاب بالنسبة للجنس، عام ١٨٧١. كما ننصح بقراءة تحليل حسين مؤنس لأفكار داروين، لما فيها من توضيح يتعلق بمجموعة من المغالطات المنسوبة إلى داروين، وذلك في كتاب: الحضارة، مرجع مذكور، الصفحات ٣٢٠ ـ ٣٢٦.

(٢٧) ـ كافين رايلي: الغرب والعالم، الجزء الثاني، مرجع مذكور، الصفحات ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٢٨) ـ المرجع السابق، الصفحات ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

(٢٩) ـ حسين مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور، الصفحات ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٣٠) ـ للوقوف على وجهة نظر شبنغلر هذه من المفيد مراجعة كتابه الهام:

- Oswald Spengler: Le déclin de L'Occident, Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle; Ed Gallimard, 2 Tomes, Paris, 1948 I, PP. 20 - 39.

(٣١) ـ حول وجهة نظر توينبي من المفيد مراجعة كتبه التالية:
ـ مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة، ١٩٦٦، الجزء الأول، الصفحات ٥٩ ـ ٦١، نشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
ـ العالم والغرب، ترجمة روفائيل جرجس، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ.

- L'histoire, un essai d'interprètation; Ed Gallimard, Paris, 1951.
- Man and mother earth; Oxford university Press, 1976.

(٣٢) - G.F. Von Grunebaum: L'identité culturelle de l'Islam ; Ed. Gallimard, NRF. Paris, 1973, PP. 1 - 2.

(٣٣) ـ وقد صدرت أعمال هذه الندوة في كتاب خاص بعنوان:
- Les droits Culturels comme droits humains (Cultural Rights as Human Rights); Ed. Unesco, Paris, 1973.

ويمكن مراجعة خلاصة هذه الندوة فيما يتعلق بتعريف الثقافة، في كتاب حسين مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور، الصفحات ٣٧٠ ـ ٣٧٩. أما التعريف المذكور فقد ذكره مؤنس في الصفحة ٣٧٧ من هذا الكتاب.

(٣٤) ـ مالك بن نبي: شروط النهضة، نشر دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩، صفحة ١٢٣.

(٣٥) ـ المرجع السابق، الصفحات ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣٦) - حول تأثير عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء في عملية تشكل الثقافة كهوية مجتمعية خاصة، من المفيد مراجعة كتاب مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، نشر دار العروبة، القاهرة ١٩٦٢، الصفحات ٣٠ ـ ٥٢.

وكانت روث بنديكت قد قدمت مساهمة هامة حول علاقة الهوية الثقافية بالشخصية الجماعية والسلوك الفردي. حيث استخلصت، من أبحاثها حول الحضارات التي كانت سائدة في أميركا قبل اكتشافها، وحول علاقة هذه الحضارات بالشخصية الثقافية المعاندة للسكان الأصليين رغم الانقطاع الذي أحدثته الحضارة الغربية الحديثة بينهم وبين أصولهم الحضارية ـ الثقافية، انه في مقابل كل حضارة أو هوية ثقافية تنمو الشخصية كترميز مكثّف، وخاصة عندما أثبتت التماهي القائم بين الشخصية والحضارة. وللمزيد من الفائدة حول هذا الموضوع، ننصح بالرجوع إلى كتابها:
- Ruth Benedict: Echantillone de Civilisations; Ed. Gallimard, Paris, 1950.

(٣٧) - الشيخ أحمد رضا: معجم متن اللغة، بيروت، ١٩٥٨، الجزء الثاني، صفحة ١١١.

(٣٨) - المعجم الوسيط تأليف إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيّات وحامد عبد القادر وعلي محمد النجار القاهرة، بدون تاريخ، الجزء الأول، صفحة ١٨٠.

(٣٩) - محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين. نشر دار المعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، المجلد الثامن، صفحة ٥٥٣.

(٤٠) - ابن خلدون: المقدمة. نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة ١٩٨١، وخاصة الباب الثاني، الفصول الخاصة بالعمران الحضري والعمران البدوي وخصائصهما الثقافية، الصفحات ٢١٠ - ٢٢٣.

(٤١) - تذكر الموسوعة الفرنسية الكبرى ان مصطلح الحضارة حديث الاستعمال ، ولم يدخل إلى قاموس الأكاديمية الفرنسية إلاّ سنة ١٨٣٥ وذلك لكي يتم التقابل بين الحضارة من جهة والوحشية أو الهمجية من جهة ثانية. والتعريف المذكور ذكره «ليتريه» في قاموسه الذي صدر في أعوام ١٨٦٣ - ١٨٧٢. ويمكن مراجعة هذه القواميس للاستفادة:

- la grande Encyclopédie; Ed. H. Lamirault et Cie. Paris, sans date, P. 513.
- Dictionnaire français de Littré, Emile; Paris, 1863 - 1872.
- Dictionnaire français de B. Dupiney de Vorpière, Paris, 1860.
- Dictionnaire français de J. B. Belot, Paris, 1952.

(٤٢) - راجع أيضاً الموسوعة الفرنسية الكبرى، مرجع مذكور، صفحة ٥١٣.

(٤٣) - انطوان بلتيه وجان جاك غوبلو: المادية التاريخية وتاريخ الحضارات. ترجمة الياس مرقص، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، صفحة ٩.

(٤٤) - المرجع السابق، الصفحات ١١ - ١٢. ويروي «بوزويل» انه في عام ١٧٧٢، بينما كان «جونسون» يعد الطبعة الرابعة لقاموسه، «لم يكن يقبل Civilization بل فقط Civility. بكل الاحترام اللازم، فكرت ان Civilization أفضل من Civility بالمعنى المعارض لـ بربرية، من Civility، إذ، من الأفضل أن يكون لديناكلمة مميزة لكل معنى، من كلمة واحدة ذات معنيين، وهو حال Civility، بحسب طريقة استعمالها».

(٤٥) - لاحظ مثلاً تعريف «فور بيير» لكلمة حضارة في قاموسه الصادر عام ١٦٩٠.

(٤٦) - ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع مذكور، المجلد الأول، صفحة ٥.

(٤٧) - Maurice Crouzet: Histoire Générale des Civilisations; 7 Volumes, Ed. P.U.F. Paris, 1953 - 1956, Vol, I, PP. 8 - 9.

(٤٨) - ارنولد توينبي: التاريخ، مرجع مذكور، طبعة باريس، ١٩٥١، صفحة ٤٤٦.

(٤٩) - هويسمان - فرجيه: كتاب الفلسفة، الجزء الخامس، الصفحات ٥ - ٦. راجع أيضاً المادية التاريخية... مرجع مذكور، صفحة ٢٢.

(٥٠) - صموئيل هانتنغتون: صدام الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ١٧٦.

(٥١) - ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع مذكور، الجزء الأول، صفحة ٣.

(٥٢) - مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي. ترجمة محمد عبد العظيم علي، نشر دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٠، صفحة ٤٩.

(٥٣) - ابن خلدون: المقدمة، مرجع مذكور، الجزء الأول، الصفحات ٢٧١ - ٣٠٨.

(٥٤) - اوزالد شبنغلر: انحطاط الغرب، مرجع مذكور، الجزء الأول، الصفحات ٢٠ - ٣٩.

(٥٥) - حسين مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور، صفحة ٥٣.

(٥٦) - مالك بن نبي: مشكلة الأفكار... مرجع مذكور، صفحة ٥٠.

(٥٧) - حسين مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور، صفحة ٣٦.

(٥٨) - أنور عبد الملك: تغيير العالم. نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٥، نوفمبر - تشرين الثاني، ١٩٨٥، الكويت، صفحة ١٤٤.

(٥٩) - ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر. ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، الصفحات ٢٣ - ٢٦.

(٦٠) - أحصى «توينبي» حوالي ست وعشرين حضارة - مجتمع، ثم قسمها بعد دراستها إلى فئتين: الحضارات الأصلية أو الأصيلة والحضارات المشتقة. وقد اعتبر الحضارات المصرية والسومرية والمينوية والصينية والمايانية والانديانية حضارات أصيلة، واعتبر الحضارات الباقية مشتقة. وللمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، راجع كتابه: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة محمد فؤاد شبل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٦، الصفات ٥٨ - ٧٨.

(٦١) - ارنولد توينبي: : التاريخ، محاولة تفسير، مرجع مذكور، باللغة الفرنسية، باريس، ١٩٥١، الصفحات ٦٤ - ٦٩. أنظر أيضاً: حسين مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور، الصفحات ٢١٥ - ٢١٦.

(٦٢) - يقول حسين مؤنس،، في كتابه المذكور سابقاً، الصفحة ٢٢٤، ان الحضارة الهندية «في أصولها البعيدة لم تنشأ على ضفاف انهار الهند الشمالية، بل هي قامت على أساس من عناصر من الحضارة السومرية نقلت إلى هناك، ونمت في البيئة الهندية، ثم تأصلت هناك وازدهرت مرة بعد مرة، وأصبحت من حضارات التاريخ الكبرى». وحول مجمل تحليله لخصائص الحضارة الهندية، من المفيد مراجعة كتابه المذكور، الصفحات ٢٢٤ - ٢٢٨. وللمزيد من التفاصيل حول هذه الحضارة، يقدم ول ديورانت دراسة هامة ومكثفة في الجزء الثالث من «قصة الحضارة»، والذي يحمل عنوان «الهند وجيرانها».

(٦٣) - حسين مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور، الصفحات ٢٢٤ - ٢٢٨.

(٦٤) - المرجع السابق، الصفحات ٢٢٨ - ٢٣٣. وللمزيد من التفاصيل، راجع الجزء الرابع من قصة الحضارة، الصحفات ٩ - ٣٢٠.

(٦٥) - المرجع السابق، الصفحات ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٦٦) - حول هذا الموضوع، من المفيد مراجعة دراسة المطران جورج خضر المنشورة في كتاب: المسيحيون العرب والغرب، نشر مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١.

(٦٧) - ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع مذكور، الجزء الرابع، وخاصة الفصل الذي يحمل عنوان «الخطر الأبيض»، الصفحات ٢٨٨ - ٢٩٦.

(٦٨) - موريس كروزه: تاريخ الحضارات العام، مرجع مذكور، صفحة ٩.

(٦٩) - فؤاد اسحق الخوري: : نشأة الانتروبولوجيا والاجتماع وتطورهما. مقالة منشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٣٧ - ٣٨، كانون الثاني - أيار ١٩٨٥، بيروت، صفحة ١٧. وحول هذا الموضوع من المفيد قراءة الصفحات ١٦ - ٢٤ من هذه المقالة.

(٧٠) - كلود ليفي - ستروس: العرق والتاريخ. نشر اليونسكو، ١٩٥٢، وغوتيه، ١٩٦٧، باريس، صفحة ٦٣.

الغرب والاسلام في النظام العالمي

I ـ خطاب النظام عن ذاته :

ترجع الأدبيات الغربية الراهنة حول الحضارة الى «نسب» ايديولوجي أصيل في رؤية الغرب لذاته وللعالم الذي يخاطبه. وفي كل مرة يشرع فيها ببناء نظامه العالمي، يضع الحضارة في مقدمة الخطاب وفي واجهة الحدث، لكي يفرض لغته على ذاته وعلى الآخرين، في آن معا، وذلك كله في سياق يسعى إلى وضع السجال خارج دائرة المصالح والسياسات التي يبني نظامه العالمي على أساسها.

لقد درج الغرب على توظيف الحضارة في تورية ايديولوجية تستهدف تهذيب النهب وتسويق الغلبة، لكي تضفي على عالمية الغرب هالة ورسالة: هالة التفوّق والتقدم والتربّع على عرش الحضارات والشعوب، ورسالة تحديث نذر لها الغرب نفسه من أجل مساعدة الآخرين وتذليل عقبات بلوغهم الدرجة التي تناسبهم من التقدم والنمو .

انطلاقاً من هذه الايديولوجية، نشر الغرب نظاماً تراتبياً للعوالم، بحيث يكون هو العالم الأول، وتأتي بعده مراتب العوالم الأخرى، الثاني والثالث والرابع . . . وتقوم هذه التراتبية على فوارق ـ اختلافات حضارية نقيّة أحياناً، وممزوجة بتفوّق عرقي وديني في أغلب الأحيان. على أساس هذه التراتبية، شرّعت الايديولوجية المذكورة قيام النظام العالمي الذي فرضه الغرب منذ بداية التاريخ الاستعماري الى نهاية الحرب العالمية الثانية، ثم اختزلت مهمة هذا النظام برسالة الرجل الابيض وما تحمله هذه الرسالة من ارادة صادقة في تعميم ثمرات الحضارة الغربية على بقية العالم؟

وبينما يباشر الغرب بناء نظامه العالمي الجديد، فان خطابه القديم لم يتغيّر، وتظلّ الحضارة ومفرداتها في الليبرالية والديمقراطية وطريقة الحياة سائدة على ما عداها، بحيث يكون تناسل النظام الجديد من النظام القديم ترجمة تاريخية لتناسل ايديولوجي يبقي الحضارة في مكانها المخصوص من الخطاب الغربي.

لا تأتي صفة التورية الخاصة بهذه الايديولوجية في سياق إسقاطي أو إعتباطي، بقدر ما تسعى الى تفكيك الرموز التي تجعل الحضارة خطاباً مهيمناً على لغة النظام العالمي، القديم أو الذي يجدّد نفسه الآن. كما تساهم التورية نفسها في بلورة الحاجة إلى الخروج من لغة الخطاب والدخول إلى مضامينه التي تعمل ايديولوجية النظام العالمي على توريتها، وخاصة فيما يتعلق بتوظيف الخصوصية الحضارية، حيث يتكامل النظام العالمي بالحضارة، كخطاب، بينما يتأسّس، كواقع، على مفاعيل القوة والثروة.

برزت فكرة النظام العالمي الجديد في أعقاب استعراضين متعاكسين للقوة: إستعراض الانهيار السريع لايديولوجية الاتحاد السوفياتي ومنظومته الاشتراكية ودولته العظمى، وإستعراض عالمي لقوة الولايات المتحدة الأميركية وتشريع مركزيتها الغربية وعظمتها العالمية، وذلك في سياقين متكاملين، سياق الانتصار الايديولوجي للديمقراطية الليبرالية في مواجهة الشيوعية، وسياق التفوق العسكري لتقنيات الحرب الأميركية داخل موازين القوى الدولية.

وفي حين ان هذين الاستعراضين لم يكشفا، حتى الآن على الأقل، طبيعة النتائج النهائية لكل منهما، فان فكرة النظام العالمي الجديد سرعان ما انتشرت وكأنها ثورة باشرت إعادة تشكيل علاقات الشعوب والدول والحضارات، وفق تراتبية ونظام ينبثق منهما مركز جديد للعالم يستلهم مركزية الشمس في ثورة كوبرنيكوس الفلكيةوتصحيحها لتراتبية العلاقات في حركة الكون ونظامه.

تساعد القراءة المتأنيّة لهذه الفكرة على كشف اللثام عن مجموعة من الالتباسات، جعلها الضجيج الاعلامي بمثابة حقائق غير قابلة للشك أو النقاش. تطال هذه الالتباسات الكلمات ـ المفاتيح الثلاثة لهذه الفكرة: النظام، العالمي والجديد، وتؤشّر مجتمعة على منهجية ثابتة وأصيلة في رؤية الغرب لذاته ولطبيعة العلاقات التي يقيمها مع بقية العالم والغايات الكامنة فيها.

فقد أطلق الغرب هذه «الكلمات» لتجديد وتأكيد سياسة تأصّلت في تاريخه، حيث فرض نفسه مركزاً للعالم، بنجاحات متقطعة، لكنها ملازمة وضرورة لوجوده بالذات. ويمكن القول، بصورة مطلقة، ان مركزيته العالمية لم تكن اختياراً حراً من قبل «الأطراف»، بقدر ما كانت قراراً استراتيجياً اعتمده الغرب، دائماً، في سبيل تحقيق إهدافه وتوجيه سياساته وإدارة مصالحه وبناء ذاته...

ينفرد الغرب في تعليله لمركزيته بفكرة مفارقة عن النظام العالمي. فاذا كان

اجتماع الكواكب يعمل وفق نظام يدور حول مركز كوني، فان إجتماع أهل الأرض يجب ان يعمل ايضاً وفق نظام يدور حول مركز عالمي. واذ تكون مركزية الشمس تدبيراً إلهياً تنتظم بواسطته حركة المخلوقات الطبيعية والبشرية، فان مركزية الغرب ينبغي ان تكون شرطاً لانتظام العلاقات بين الناس. واذا كان الخالق بذاته قد خلق المخلوقات على صورته ومنحها مركزاً، فان الغرب يخلق ذاته، هكذا، وينبثق من عدم أو من عالم بدون نظام، فيختار نفسه مركزاً ويسعى إلى اعادة خلق العالم على صورته.

وكما تحتاج كل عملية خلق إلى قوة خالقة، فان القوة وحدها سوف تكون وسيلة الغرب في توليده لنظام عالمي، يخلقه ويقوده وحده دون سواه، ووفق شروطه ومصالحه، وكأنما العالم يتألف من كواكب بدون أحاسيس أو مصالح أو ثقافات أو طرق مختلفة في الحياة والتفكير.

وفي هذا السياق، لن يكون «النظام العالمي الجديد» جديداً في جوهره، بقدر ما يحافظ على قديمه المتجدّد في غاياته ووسائله. فهذا النظام كان دائماً موجوداً، وكان الغرب دائماً مركزه، وكانت القوة دائماً هي التي تصنعه وتحفظه، بزوالها يزول، وبتجدّدها يتجدّد. وبينما تبقى الغايات على حالها في الثبات والاستمرارية، تتطور وسائلها. وفي حين يظل الغرب خالقاً لهذا النظام، يستمر المركز فيه ويتنقّل داخل نصابه المخصوص على خارطة العالم.

وهكذا، تعيد الولايات المتحدة الأميركية خلق هذا النظام، واليها ينتقل مركزه العالمي، بعد رحلة تاريخية تجوّل خلالها هذا المركز من أثينا إلى روما، من باريس إلى مدريد، من شبه الجزيرة الايبرية إلى النمسا وهنغاريا، قبل ان ينتقل أخيراً من باريس ولندن إلى واشنطن... وعليه، فان الجديد الوحيد في هذا النظام هو انتقاله، لأول مرة، من أوروبا إلى أميركا. أما التفاصيل الأخرى، فانها لا تتجاوز تجديدات لتقليد قديم.

يتناسل المفهوم الغربي لعالمية النظام من ذهنية تاريخية قامت على مفاعيل الثروة والقوة، وتغذّت دائماً من المادة، بما هي ثابتة من ثوابت الغرب، كما يقول «جان بول شارنيه»، في كتابه «المشارق النقيضة». وبهذا المعنى، تكون عالمية الغرب تعبيراً عن حاجة وجودية، لا يستطيع الغرب الحياة بدونها. فقد كان بحاجة دائمة لخارج ينهبه، وصنع تاريخه انطلاقاً من هذا الخارج، حيث يبني الغرب ذاته كمؤسسة عالمية للنهب والسيطرة. وبنيما يتغيّر مركز هذه المؤسسة، فان برنامج عملها يظهر ثابتاً، في تحديده للأهداف، وتجديده للوسائل وتوليده للأفكار التي تنسج رؤيتها لدورها العالمي. فقد

كانت الثروة المفقودة في الداخل دافعاً للبحث عنها في الخارج. ومن أجلها، إستباح الغرب ثروات العالم وخصّ بها نفسه دون سواه، بصرف النظر عن موقف أصحابها الحقيقيين. ولما كانت الثروة والمصالح المادية تشترط، لتحصيلها، وسائل ناجعة، تذلّل ممانعة مالكيها وتضمن تدّفقها باتجاه الغرب، فان الغلبة تصبح ممارسة عالمية تنتظم حركتها وفق ثنائية الثروة ـ القوة.

ومنذ نصح «مكيافيللي» أميره بأن يكون مرهوباً لا محبوباً، ووصف «فرنسيس بيكون» المعرفة بانها القوة، وطلب «ديكارت» من الغربيين ان يكونوا سادة الطبيعة ومالكيها؛ ومنذ تحدث «هوبز» عن ثنائية الثروة والقوة في عالم أشبه بغابة المنافسة، حيث يكون صاحب الغنيمة الأكبر من يملك القوة الأعظم، فان عالمية الغرب سوف تبرّر تأليهاً لأبطال وثنيين يمتلئون بالمجد الدنيوي، كما قال «مكيافيللي».

بيد ان الثروة وقوة تحصيلها تحتاجان أيضاً إلى ايديولوجية، فجاءت مركزية الغرب وانموذجيته الحضارية تشريعاً وتدعيماً لهذه الثنائية. وهكذا، تأتي الأنوية الحضارية في سياق نهضة معرفية تضع العلم في خدمة البحث عن الثروة وتطوير وسائل تحصيلها. ويصبح الغرب إنموذجاً عالمياً لأنه مركز هذه الحضارة ومالكها الحصري. وانطلاقاً من مركزه، ينهب الغرب ثروات العالم ويشرف على إدارتها وتوزيعها، ومن أجلها ينفق عائدات الثروة في أبحاث لا تزال في عمل دؤوب لتطوير تقنيات الحرب والسيطرة على الطبيعة والبشر، مثلما تعمل على تنظيم مفاعيل هذه الثروات والمعارف في تحسين طريقة الحياة الغربية وتشكّلها في عمران ومدنيّة، في رفاهية واستهلاك، وفي إقبال عارم على المادة وتوحيد مستميت حول الذات واجماع ضد كل الذوات الأخرى، اجماع لا يخرج عنه سوى الانسانويين المتأخرين، ومثلهم الخائفون على مستقبل البيئة، القلقون على تحويل العالم إلى سوق مفتوحة للغرب وإلى شهوة لا ترتوي من إستغلال الطبيعة وكائناتها الحيّة... حيث تختفي العلاقات الانسانية تحت وطأة التاجر والزبون، الصياد والفريسة.

ولكي يكون الغرب عالمياً ومركزاً لنظام آحادي القيادة والمنفعة، ينبغي عليه ان يكون قائماً بذاته ومن ذاته، كالمعجزة الاغريقية، حسب تعبير «غودولييه»، أو بقدرة ساحر، وفق عبارة «ماركس». وبهذا المعنى، لم يتأخر الغرب في توظيف الحضارة والتقدم العلمي والمسيحية والعرق الأبيض في سياق منظومة فكرية تمهّد له طرق الأصالة والانموذجية والتفوق، وتغذّي عالميته بمعينها الايديولوجي، حيث تستقر نهائياً وعلى طرفي نقيض رؤية الذات ورؤية الآخر، وحيث لا حياة ولا مستقبل للآخر بدون

الذات، وحيث ينعدم الأمل في تفاعل أو اعتراف أو عدالة أو مساواة. وهذه الأمور لو تحقّقت، تكون كافية لتغيير قواعد النظام العالمي وتحويله من مؤسسة غربية للنهب إلى مؤسسة ترعى شؤون الانسانية كلها بدون حروب وضغائن، مؤسسة تحمي وتعترف بالاختلافات الطبيعية بين الأعراق والثقافات والعقائد والمصالح والمناطق. . . مؤسسة تشرف على الاعتدال في تبديد الثروات والعدل في اقتسامها والمشاركة في إدارتها، بدون تبخيس لقيمة الانسان والطبيعة وبدون تلوّث أو ثقوب جديدة في طبقة الأوزون.

بيد ان النظام العالمي الجديد يسير، منذ ولادته، على صراطه القديم، صراط الثروة والقوة واخلاقيات السوق، حيث تتكّرر ممارسات الغرب في جدليةالتواصل بين الغارة والتجارة، وفق تعبير «كافين رايلي». وهكذا يتأصّل هذا النظام الجديد على فتوحات الاسكندر وعبودية روما وصليبية العصور الوسطى وإبادة سكان أميركا الأصليين ونخاسة زنوج أفريقيا وصولاً إلى الاستعمار. وفي كل مرحلة كان يجدّد وسائله دون تعديل في غاياته: من السيوف البرونزية إلى المدفع ومنه إلى الصواريخ النووية العابرة للقارات. . واذ ينتقل من العلم المكبوت إلى ثورة التكنولوجيا المعاصرة، من ظلامية العصور الوسطى إلى أنوار النهضة والحضارة، من مملكة السماء إلى مملكة الأرض، من استبدادية الدولة إلى ديمقراطية الصيرورة، يظل الغرب محافظاً على جدلية الغارة والتجارة أو ثنائية الثروة والقوة. فقد وضع المسيحية خارج إمكانية التأثير على حركة صراطه الدنيوي، وقذفها، برسولها وأخلاقياتها، في وجه الآخرين وارتداها ثوباً يغطي بواسطته الفواجع التي رافقت عالميته. فنظام العالم ينبغي ان يقوم على الغلبة وليس المحبة، ولن يكون البشر مختلفين في هويّاتهم، متحدّين في وجهتهم نحو آخرة تجمعهم بإله واحد، وإنما منقسمين، دائماً وأبداً، إلى أسياد وعبيد، بيض وملوّنين، متوحشين ومتحضّرين، غربيين وشرقيين، شماليين وجنوبيين. . . منهم من يبقى دائماً جنينياً وقيد النمو، كما يقول «بيار كلاستر»، ومنهم من يكون النضج أصيلاً فيه قبل ولادته، كما يزعم «غيبون». وفي نهاية التحليل، يجب على شعوب العالم قاطبة أن تساهم، راضية أو مرغمة، في تحسين طريقة الحياة في الغرب، وفي تأمين احتياجاته وإشباع رغباته وربط مصيرها بمصيره وخضوعها لمشيئته، وكأنما الله لم يظهر في صورة إنسان، وإنما في صورة إنسان غربي، كما يقول «روجيه غارودي».

وفي هذا السياق، يبدو الجديد في نظام الغرب العالمي محصوراً بانتقال مركزه إلى الغرب الأميركي أو أوروبا المهاجرة وراء البحار بحثاً عن ثروة فقدتها بعد أن أمسك الاسلام بطرق التوابل والحرير والذهب وتجارة المتوسط، واستخداماً للقوة ضد

جماعات كانت اساطيرهم تبشّرهم بالسلام القادم من جهة المحيط الأطلسي، فاذا المحيط يحمل اليهم نظاماً من الابادة الشاملة.

ومثلما رفع الغرب الأوروبي لواء الحضارة والمسيحية وهو في سياق تحوّله إلى ادارة استعمارية للعالم، يرفع الغرب الأميركي شعار طريقته في الحياة ولواء الديمقراطية وحقوق الانسان، وهو في سياق إيجاد الحلول لأزمة مصالحه وابعاد الخطر عن مصادر ثروته، وتكريس انموذجيته الثقافية ونشرها في العالم... ومع ذلك يظل التساؤل حول علاقة الحضارة بالنظام العالمي قائماً، كما تصبح ضرورية الاجابة على سؤال متردّد: لماذا يعطي الغرب لنظام العالم صفة حضارية؟ أو بالأحرى، لماذا يشدّد الغرب على ان النظام العالمي يقوم على تراتبية حضارية؟ مما لا شك فيه ان الحضارة تلعب دوراً مميزاً في توجيه مسار العلاقات بين الجماعات البشرية، كما تساهم في تعيين نظام العلاقات المتنوعة بين هذه الجماعات؛ ومع ذلك، فالحضارة لا تبني، وحدها، نظاماً للعالم.

من المتفق عليه، ان الحضارة ـ كتطور نوعي ـ تفعل فعلها في المجتمع الذي تنبثق منه، وخاصة من حيث تجديدها للانتظام المجتمعي الخاص: إعادة بناء الذات وفق نظام جديد من القيم، تطوير وسائل الحياة بطريقة تعيد صياغة هذه الحياة في نظام آخر من العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بلورة أو اقتراح غايات تتناسب ونوعية الرؤية الجديدة والنظام الجديد على مستوياته المتعددة في التفكير والتأمل والعمل... (١)

باختصار، تحدّد الحضارة نظام «الذات» قبل ان تساهم في بناء نظام «العالم». فاذا كان نظام «الذات» في حاجة وجودية للحضارة والثقافة، فان نظام «العالم» يتمظهر في تعدّدية طبيعية للحضارات والثقافات، تمثّل بدورها التنوّع المجتمْعي والمعتقدي للجنس البشري، بما هو «العالم» كمعطى ملموس وعياني.

وبينما تساهم الحضارة في تأسيس نظام الذات، فانها تساهم أيضاً في قيام نظام العالم. ولا تعني المساهمة، بأي حال من الأحوال، انها تعيد نظام العالم إلى مفاعيل الحضارة وحدها. ان الانجازات الحضارية، بانتقالها بين الجماعات، تساعد على إحداث تغييرات كمية ونوعية، وتحثّ شعوباً مختلفة على الفعل الحضاري، سواء عن طريق الابداع أم بواسطة المحاكاة. كما انها ـ أي هذه الانجازات ـ تعمّق وعي البشر بضرورة التفاعل والتكامل بين الحضارات، مثلما تفترض الاعتراف بالقيمة الذاتية لكل حضارة. وبهذا المعنى، تساهم الحضارة في قيام نظام عالمي للعلاقات بين الجماعات

والدول، يحاكي أو يستلهم «النظام» الذي تقيمه الحضارات فيما بينها: التفاعل، التكامل، الاعتراف المتبادل، الاقتباس والتطوير. . .

وهكذا، تساهم الحضارة في نظام العالم دون أن تختزله. قد تكون وجهه الغالب أو ركيزته المادية أو ذهنيته أو فلسفته. . . لكنها لا تصيغه وحدها بقدر ما تصنعه المصالح والسياسات المباشرة في تحديدها للعلاقة بين «الذات» و «العالم».

وقد تميّز الغرب بخاصيّة ربط الحضارة بنظام العالم. ذلك ان هذا النظام يموضع روح الحضارة وتجليّاتها المادية والأخلاقية. وإذ لا يكتفي بتفرّده وإصراره على حاجة العالم إلى نظام، أي إلى مؤسّسة هرمية لتنظيم العلاقات بين الدول، ينشر فرضيته القائلة بأن نظامه الخاص ـ منظومة القيم وطريقة الحياة واقتصاد السوق وتداول السلطة. . . الخ ـ هو الذي ينبغي أن يكون أساساً لنظام العالم، تماماً مثلما يعطي لهذا النظام صورة عن حضارته الخاصة، حيث تظهر عالميتها تعبيراً عن عالمية النظام الذي تدعو اليه.

وبينما تخضع الحضارة لأواليات ومفاعيل الثروة ـ القوة والنظام العالمي الذي يحميها، فان تلطيف الممارسات الغربية، الذاتية المصلحة، كان يتمظهر، ولا يزال، في صورة معاكسة: تبعية النظام العالمي للحضارة، بمعنى ان الحضارة هي التي توّجه حركة الثروة والقوة، وليس العكس. كما ان الحضارة هي التي تحدّد تراتبية العلاقات بين الدول والشعوب المدعوة للانضمام إلى هذا النظام العالمي، وليست موازين القوى والمصالح السياسية والاقتصادية هي التي تفرض هذه التراتبية!. . .

تظهر علاقة الحضارة بالنظام العالمي في خطاب يختزل هذه الصورة المعكوسة. ففي لغة السياسيين، يجسّد النظام العالمي تفوّق الغرب في القوة والقيم ويرمز إلى انتظام جديد للأطراف حول «مركز» القوة والقيم: الولايات المتحدة الأميركية. وفي لغة المثقفين، يمّثل هذا النظام انتصاراً نهائياً لحضارة الغرب، من ناحية، وخوفاً على الانتصار والحضارة من التداعي أمام ممانعات حضارية قذفها إلى الواجهة اللاتوازن في القوى والمصالح، من ناحية ثانية. وبهذا المعنى، تندرج الحضارة في سياق غربي مألوف، حيث يتجدّد المركز العالمي للغرب دون أن تتغيّر وظائفية حضارته في علاقاته مع بقية العالم. كما يساعد خطاب هذا النظام العالمي الجديد في تبيان الدور الايديولوجي ـ الاعلامي لحضارته وتقدمه العلمي والتقني، دون أن يتمكن من حجب المصالح الحقيقية التي شكّلت أساس الدعوة إلى نظام عالمي جديد، يقوده الغرب، ويعيّن، بصورة مسبقة ومنفردة، وسائل عمله وأهدافه وأعداءه المحتملين وأصدقاءه

المرغمين. . . تماماً مثلما يخلق الخطاب نفسه تماهياً بين هذا النظام وحضارته، وبين التهديد الذي تبشّر به هويّات الأطراف، وفي مقدمتها الاسلام والمسلمون.

يتحدث السياسيون بوضوح عن هذا النظام العالمي الجديد القائم على ثنائية الثروة والقوة والمؤدلج بالقيم والانموذجية الحضارية. ففي خطبة ألقاها «أنطوني ليك»، مستشار الرئيس الأميركي لشؤون الأمن القومي، في جامعة جون هوبكنز بتاريخ ٢١ أيلول ١٩٩٣، يقول بتعبير مكثّف: «إن قيادتنا للعالم مرغوبة ومحترمة في جهات العالم الأربع. . . يتوجب علينا نشر الديمقراطية وإقتصاد السوق في العالم. . . لأن ذلك يعكس القيم العليا التي هي أميركية وعالمية في آن معاً»[٢]. وفي كتابه، اقتناص اللحظة، يحلّل «ريتشارد نيكسون» بعبارة صريحة: «يعيش في الولايات المتحدة ٥٪ من سكان العالم، ولكن ما نفعله يستطيع ان ينقل العالم كله إلى حال أفضل مما هو عليه الآن. لسنا مجرد ركاب في قطار التاريخ، بل نحن قادته، وأمامنا الفرصة المؤاتية لنصنع قرناً أميركياً ثانياً»[٣]. ويشرح «كولين باول»، رئيس هيئة الأركان العامة للجيوش الأميركية، في مقالة نشرتها مجلة الشؤون الخارجية، شتاء ١٩٩٣، كيفية هذه القيادة وأهدافها قائلاً: «على أميركا ان تتحمّل مسؤولية عظمتها. علينا قيادة العالم ولا يمكننا القيادة من غير قواتنا المسلحة. إنه موعدنا مع القدر، علينا ان لا ندع التاريخ يفلت من أيدينا. . . للدفاع عن مصالحنا وتحقيق أهدافنا السياسية. . . ولا بدّ من الاستعداد لاحباط كل ما يمكن ان يهدّد مصالحنا. . .»[٤].

وفي اقتراح قابل للتعميم على دول الجنوب كافة، يخاطب «جورج موز»، مساعد وزير الخارجية الأميركي لشؤون أفريقيا، أعضاء مجلس النواب الأميركي في ٢٩ آذار ١٩٩٣، ناصحاً بضرورة تفتيت أفريقيا كمقدمة للسيطرة عليها واستغلال ثرواتها: «علينا ان نؤمن وصولنا الى الموارد الطبيعية الضخمة في أفريقيا. فالاحتياطات العالمية في القارة هي ٧٨ في المئة من الكروم، و ٨٩ في المئة من البلاتين و ٥٩ في المئة من الكوبالت. . .»[٥].

تساهم هذه العبارات في التخفيف من وطأة الايديولوجية الحضارية وعالمية القيم والانموذج، طالما أنها تقيم، هكذا، صلة قرابة وتناسل بين مصالح الغرب وقيادته لنظام العالم، بحيث لا تستطيع السياسة ان تتوارى بعيداً خلف خطاب الحضارة، الذي يحتفظ به الغرب للآخرين، للأطراف، بينما يغرف خطابه الذاتي من العظمة والرفاهية والمصالح، دون أن يرتوي.

أما المثقفون، فقد سارعوا إلى صياغة نظريات تحليلية لهذا النظام، تفلسف

أفكار السياسيين وتعطيها مشروعية علمية. ورغم اختلافها الظاهر، فان نظريات المثقفين، وخاصة الأميركيين منهم، تلتقي حول حتمية قيام هذا النظام العالمي، من ناحية واقعيته وغاياته ووسائله ومشاريعه، وحول حاجته لتحصين ذاته في مواجهة المخاطر المحتملة. وقد ظهرت جدلية العلاقة بين الحضارة والنظام العالمي في مقولتين متكاملتين رغم إختلافهما. جاءت الأولى في كتاب «فوكوياما» حول نهاية التاريخ، وأعلنت الثانية عن حتمية المواجهة الحضارية بين الغرب وبقية العالم في مقالة «هانتنغتون» حول صدام الحضارات.

تحوّل «فرنسيس «فوكوياما» من موظف في وزارة الخارجية الأميركية إلى فيلسوف لليبرالية الديمقراطية، كما شجعه الانهيار السريع للاتحاد السوفياتي إلى توسيع مقالته حول نهاية التاريخ وتحويلها إلى كتاب «أكاديمي» عن نهاية التاريخ والانسان الأخير(٦).

بعد تأويل إسقاطي لفكرة «هيغل» حول نهاية التاريخ، يستخلص «فوكوياما» نهاية مفارقة للتاريخ وقد تجسّدت في هذا النظام العالمي الجديد وانموذجيته الحضارية. وبقدرة قادر، يتجاوز حربين عالميتين وملايين الضحايا ودماء لما تجّف بعد وصراعات ما ان تهدأ حتى تنفجر من جديد، لكي يعطي الانسان الغربي صفة الانسان العالمي والأخير ويعلن الانتصار النهائي والحاسم للحرية، بصورتها الغربية، أي الديمقراطية السياسية والليبرالية الاقتصادية، بما هي حرية عالمية وحيدة ينتهي عندها التاريخ، وتصبح الانسانية غير الغربية ومفاهيمها الخاصة حول الحرية، خارج التاريخ. ولكي تدخله، يقترح عليها «فوكوياما» التقدم بطلب تأشيرة دخول إلى النظام العالمي الجديد بشروطه المعروفة والمعلنة تحت تسميات ملتبسة، تلتقي جميعها حول الزامية التخلي عن الذات ومحاكاة الانموذج الغربي في تفاصيله السياسية والاقتصادية والمجتمعية والثقافية...

عندما كتب «هيغل» في «فينومنولوجيا الروح» ان الانسان حرّ كما هو، كان يفترض ان تحقيق الحرية الكاملة للانسان سوف تؤشّر إلى نهاية التاريخ، حيث تظهر الحرية وقد تحقّقت بالكامل وانتظمت ولاذت بحمى دولة عالمية متجانسة. وفي حين بدت له هذه الحرية ناقصة في التجربة التاريخية للحضارات والشعوب الأخرى، ساعدته مبادىء الثورة الفرنسية على القول بأن متغيرات الأخلاق والثقافة في العالم الحديث سوف تعجّل بنهاية التاريخ لحظة تحقيقها للحرية، كاملة غير منقوصة. واذ ينتصر «نابوليون» على القوات النمساوية ـ البروسية في معركة «يينا»، سنة ١٨٠٦، ويتجوّل على فرسه

بين الضحايا، يكتب «هيغل» توصيفاً ملائماً لفرضيته: «روح العالم متوجاً وراكباً على فرس»[٧].

بيد ان فرضية «هيغل» حول نهاية التاريخ سرعان ما سقطت إثر هزيمة «نابوليون» وانهيار حلمه التوحيدي المتطّلع إلى نظام عالمي تقوده فرنسا. فذهبت الفرضية ودولتها العالمية المتجانسة مع «نابوليون» إلى منفاه في جزيرة «هيلانة». ومنذ ١٨١٤ حتى ١٨٧٠ غرقت أوروبا في حروب داخلية دامية، حصلت بعدها على سلام نصف قرن، لكنه سلام كان مشروطاً بتحويل الصراعات والمنافسات نحو الخارج. وعليه، فان الهدوء والسلام والأمن في عالم الغرب جعل الناس يشعرون وكأنهم يعيشون في عالم من الأحلام، كما يقول «برتراند راسل»[٨]، في حين ان هذه الأحلام لم تكن ثمرة الحضارة ومبادىء الثورة الفرنسية بقدر ما كانت نتيجة طبيعية لسياسة الغرب الاستعمارية. ومع ذلك، جرفت الحرب العالمية الأولى السلام والأحلام، وكشفت هزالة القيم والأفكار والحضارة أمام واقع المصالح والتنافس...[٩]

وهكذا عادت فرضية «هيغل» إلى المراوحة حول نقطة انطلاقها. فالحرية الكاملة للانسان لم تتحقّق والتاريخ لم ينته. إلّا انها، رغم أنفها، تعود إلى الظهور مع «فوكوياما». واذ يستبدل انتصار «نابوليون» على ورثة آل هابسبورغ بانتصار غربي ضد الاتحاد السوفياتي، ولكن بدون حرب وخسائر؛ ويستبدل مبادىء الثورة الفرنسية وحلم «نابوليون» التوحيدي بمبادىء الليبرالية والرأسمالية والديمقراطية، يعلن الانتصار الذي ينهي التاريخ ويبقي المهزومين خارجه: تمنح التقنية السيادة والسيطرة لمن يملكها، تشبع الرأسمالية الحاجات المادية وتحقّق الليبرالية ـ الديمقراطية رغبة الاعتراف.

وبينما يعتبر «فوكوياما» رغبة الاعتراف أو «التيموس» بمثابة الأصل لكل الصراعات التي عرفتها المجتمعات في متون تواريخها الخاصة، يبشّر بنهاية للتاريخ قائمة على إنموذجية حضارية لا تعترف بخصوصية الهويّات المجتمعية اللاغربية، لكي يستخلص ما يتناقض مع مبدأ الاعتراف نفسه: اعتراف العالم كله بانموذجية الغرب والالتحاق بنظامه العالمي ومحاكاته، مشروطاً أيضاً بعدم اعتراف مجتمعات هذا العالم بهويّاتها الخاصة.

ومنذ «هيغل» و«نيتشه» وصولاً إلى «هيدغر»، كان الاعتراف عاملاً أساسياً في إحساس الانسان بكينونته. واذ لا تكون الكينونة وقفاً على المادة، فان انهيار القيم سوف يؤسّس لحيوانية لاعقلانية. كما ان عدم الاعتراف بواقع الانهيار المتمادي للقيم

الانسانوية سوف يؤدي إلى العدمية عند «نيتشه»، ويحـوّل الانسان إلى «حيـوان قائم بصلابة»، عند «هيدغر».

صحيح ان «فوكوياما» لم يستلهم «هيغل» بقدر ما استلهم تأويلات «الكسنـدر كـوجيف» لنهايـة التاريـخ عند «هيغـل»(١٠)، لكن ما هـو صحيح أيضاً انه لم يفهم استلهامات «نيتشه» و «هيدغر» لهذه النهاية: انهيار القيم وبداية الصراع للسيطرة على الأرض كموضعة لسيـرورة العدميـة في الفكر الغـربي وكنتيجة طبيعيـة لسيادة النسق الرأسمالي، عند «نيتشه»، وبداية الدخول إلى أعماق المأزق الوجودي لانسان المجتمع الاستهلاكي الغربي، عند «هيدغر». ويدل ان تكون هذه الاستلهامات حافزاً للوقوف على أسباب الصراعات التي غرق فيها العالم، ولا يزال، منذ الحرب العالمية لأولى، ودافعاً لاعادة توجيه التاريخ وجهة أقل صراعية ومأساوية، يستخرج «فوكوياما» انتصار الغرب ونهاية التاريخ في لحظة يبدو فيها النظام العالمي الجديد بمثابة مرحلة جديدة من الصراعات التي لا تهدأ، تحكمها المصالح وتغذّيها تطورات تقنية الحروب والأسلحة وتجعلها ثورة الاتصالات والهجرة أكثر تماساً وحدّة، مما كانت عليه في العقود السابقة من هذا القرن.

وفي هذا السياق، تندرج استعارة «فوكوياما» لمبدأ «التيموس» اليوناني، إلاّ أنها، بقـدر ما تنفصـل عن دلالتها في الفضيلة، تؤدلـج واقعية النـظام العالمي الجـديـد. فالاعتراف يظهر، هكذا، توصيفاً لصراع بين «غرب» يريد اعتراف الآخـرين بتفوقـه وقيادته، وبين «آخرين» يطالبونه بالاعتراف بحقهم في المساواة، بحيث يتمظهر نظام العالم ماسكاً بزمام رغبتين متناقضتين تأسّست عليهما جدلية السيد والعبد، ووصلتا إلى عصر «فوكوياما» في تسميات أخرى: الشمال والجنوب، الغرب وبقية العالم... بعد ان مرّتا بتسميات متعددة في الظاهر وواحـدة في الأصل: الأبيض والملّون، الغـرب والشرق، الحضارة والبربرية...

بعـد أن يستبـدل «فـوكـويـامـا» رغبـة الاعتراف بثنـائيـة «الميغـالـوتيميـا» - Mégalothymia - التي تعني رغبـة الاعتراف بتفـوّق الذات، و «الايزوتيميا» - Isothymia - وهي رغبة «الاعتراف بنا كمساوين للآخرين»، يصـل إلى مراده في ضـرورة اعتراف الآخـرين بتفوّق الغـرب وشمـوليـة إنمـوذجـه: «فمن الـواضـح ان الميغالوتيميا هي هوىً ذو إشكالية عظيمة في الحياة السياسية، لأنه إذا كان الاعتراف بتفوق شخص ما من قبل شخص آخر يعتبر مكافأة، فمن الطبيعي ان يشكل الاعتراف من قبل الجميع أكثر من ذلك. فالتيموس الذي ولد في الشكل المتواضع كاحترام للذات،

يمكنه أن يبدو وكأنه رغبة في السيطرة. هذا الوجه الأخير كان بالطبع حاضراً منذ البداية في المعالجة الهيغلية للتصادم الأوليّ، وفي النهاية في سيطرة السيد على العبد. ان منطق الاعتراف يقود في نهاية المطاف إلى الرغبة في أن يعترف بنا شمولياً، أي إلى الامبريالية»[11].

وهكذا، يقدّم «فوكوياما» النظام العالمي الجديد كتتويج لانتصار الانموذج الغربي الحضاري، لا ينقصه سوى الاعتراف بشمولية وعالمية تجربته الخاصة في الليبرالية والديمقراطية. قد يأتي الاعتراف عن قناعة وإرادة حرة، كما قد تفرضه تقنيات الأسلحة والاعلام والتحكّم بمؤسسات النقد الدولي والتجارة العالمية. فالتاريخ ينتهي فقط عندما يتكامل انتصار الذات مع اعتراف الآخر.

وبهذا المعنى، يكتب «فوكوياما» قائلاً: «كلما اقتربت الانسانية من نهاية الالف الثاني فانه يُلاحظ ان الأزمتين المزدوجتين التسلّطية والاشتراكية، لم تتركا في ساحة المعركة إلاّ ايديولوجيا واحدة محتملة ذات طابع شمولي: هي الديمقراطية الليبرالية... اذا كان هناك احتمالات للعودة الى الوراء ولحصول نكسات في عملية التحول الديمقراطية، أو اذا لم يكن أي من اشكال اقتصاد السوق بالضرورة مزدهراً، فلا ينبغي ان يُبعدنا هذا الأمر عن النموذج العام الذي يبدو انه بدأ يبرز في تاريخ العالم. ان عدد الخيارات التي تواجهها البلدان في تحديد كيفية تنظيمها السياسي والاقتصادي، قد قلّ كثيراً مع الزمن. ومن بين النماذج المختلفة التي ظهرت في تاريخ الانسان، بدءاً بالأنظمة الملكية والارستوقراطية وصولاً إلى الأنظمة التيوقراطية والدكتاتوريات الفاشية والشيوعية فى عصرنا، فان الشكل الوحيد للحكم الذي استمر صامداً حتى نهاية القرن العشرين كان الديمقراطية الليبرالية»[12].

وفي حين يعترف «فوكوياما» بأن النماذج الأخرى التي يتحدث عن هزيمتها لا تزال على قيد الحياة، ويتجاهل الأسباب الحقيقية التي سمحت للانموذج الغربي بهذا الصمود التاريخي، يستدرك ان الانتصار الحالي قد لا يكون بالضرورة انتصاراً لانموذج الليبرالية ـ الديموقراطية، بقدر ما يؤكد انتصار «فكرة» هذا الانموذج. «أي انه بالنسبة لقسم كبير جداً من العالم، ليست هناك ايديولوجيا تدّعي الشمولية حالياً تكون في موقع يمكّنها من منافسة الديمقراطية الليبرالية...»[13]. وبالتالي، فان الطابع العالمي للثورة الليبرالية الراهنة يتخذ أهمية خاصة ذات دلالة، وهي ان هناك «عملية أساسية تجري وتفرض صورة مشتركة من التطور على جميع المجتمعات الانسانية، وبالاختصار، هناك ما يشبه التاريخ الشمولي للبشرية باتجاه الديمقراطية الليبرالية»[14].

انطلاقاً من هذه المسّلمة ورديفتها الحرية، بما هي «المحرك الرئيسي للتاريخ»، وحيث يظهر الغرب كرمز لتطور «الأفكار الانسانية المتعلقة بطبيعة النظام السياسي والاجتماعي»، يتوصل «فوكوياما» إلى نتيجة تختزل ايديولوجية نظام الغرب العالمي: «اذا بلغنا الآن نقطة لا نستطيع منها ان نتصور عالماً مختلفاً جوهرياً عن عالمنا، حيث لا وجود لأيّ مؤشّر يدلنا على إمكانية التحسين الأساسي لنظامنا السائد، فإنه يتوجب علينا اذ ذاك ان نأخذ بالاعتبار امكانية ان يصبح التاريخ ذاته عند نهايته»؟[١٥]

في المقابل، تؤكد حركة الأحداث في العالم ان التاريخ لم ينته، وإنما يعطيه نظام الغرب العالمي انطلاقة جديدة، تسمح له بقيادة العالم بوسائل جديدة لتحقيق أهداف لم تتغيّر.

كما ان النماذج الحضارية الخاصة التي يتوسّلها لتبرير قيادته وتفوّقه لا تعبّر عن نقاوة الوسائل والغايات أكثر مما تجسّد حاجته الدائمة إلى غسل يديه من نهب العالم والتحكّم بمصيره. فالليبرالية ـ الديمقراطية ليست إبداعاً حضارياً يعمل الغرب على تعميمه في العالم، بقدر ما هو تسمية جديدة لتدعيم اللاتوازن في العلاقات القائمة بين الغرب وبقية العالم.

فإذا كانت الليبرالية الاقتصادية تعني، وفق متطلبات العصر، قوانين «اقتصاد السوق الحر»، بعد ان «اتخذ تعبير «الرأسمالية» معنى احتقارياً على مّر السنين»، كما يقول «فوكوياما» نفسه[١٦]، فانها لا تجدّد، نوعياً، في أواليات وغايات النسق الرأسمالي الغربي ونظرته إلى الطبيعة والبشر. واذا كانت الديمقراطية تعني «الحق الشمولي في الاشتراك بالسلطة السياسية، أي الحق الذي يملكه كل المواطنين في الانتخاب والاشتراك في الحياة السياسية»[١٧]، فانها لا تعني أيضاً ان الغرب يعمل على انتشارها في المجتمعات الأخرى. وأخيراً، اذا كانت الليبرالية وثيقة الصلة بالديمقراطية، فهذا لا يدّل على ان وجود الأولى يشترط وجود الثانية. اذ يمكن لبلد ما ان يكون ليبرالياً دون ان يكون ديمقراطياً، كما يمكن لبلد آخر ان يكون ديمقراطياً دون أن يكون ليبرالياً[١٨].

وبهذا المعنى، تأتي الانتصارات المزعومة لليبرالية الاقتصادية وقوانين السوق في سياق توصيف معاصر لممارسة اقتصادية، قديمة وأصيلة في تفاصيلها ومفاعيلها وأخلاقياتها.

وإذ تتباهى بانتصارها على النماذج الأخرى، فانها لا تستطيع إغفال واقع ان انتصارها بالذات لا يرجع إلى صوابية كونها انموذجاً، بقدر ما يرجع إلى عوامل القوة

التي، وحدها، صنعت، ولا تزال، انتصاراً تنتشر آثاره وسط الدماء والمجاعة والبؤس... كما ان هذا الانتصار نفسه يظهر هزيلاً في نتائجه الداخلية: البطالة، افلاس الشركات والمصارف، التفكّك الاجتماعي والفساد الأخلاقي، النقص الحاد في مصادر الطاقة والمواد الأوليّة، تلّوث البيئة، تناقض المواقف من الهجرة والعمالة الأجنبية، ازدياد معدل الجريمة وتنامي التيارات العنصرية...[19]

تحتل هذه النتائج، في مجملها، مكاناً متوارياً في خطاب السياسيين والمثقفين، لكنها لا تخلي الساحة على الاطلاق. فالخطاب نفسه لم يتمكن من تجاوز الرحم الذي خرج منه النظام العالمي الجديد. فهو، مثل سلفه الاستعماري القديم، لم يتأسّس إلّا على قاعدة حاجته لتطويق أزماته الداخلية من خلال استمرار سيطرته على ثروات وأسواق ومصائر الآخرين.

وفق هذا السياق، تتناقض الليبرالية، بما هي «ذهنية افتراسية»، وفق عبارة «رينيه دومون»[20]، مع الديمقراطية. ذلك أنه من الطبيعي أن تكون الديمقراطية، بما هي حرية شعب في اختيار نظامه السياسي ـ المجتمعي، منفصلة عن الليبرالية كـإنموذج خاص في توجيه النشاط الاقتصادي، تماماً مثلما يكون منطقياً قبول الغرب تعميم اقتصاديات السوق دون شرط مرافقتها للديمقراطية. وهذا ما يفسّر لماذا تدعم حكومات الغرب أنظمة ومؤسسات تستجيب لشروط الليبرالية الاقتصادية، مع أنها تحكم وتدير مجتمعاتها بوسائل غير ديمقراطية. كما يفسّر موقف هذه الحكومات نفسها من مجتمعات اختارت الاسلوب الديمقراطي في الحياة السياسية دون ان تنتهج أو تعتمد الليبرالية وقوانين السوق كأسلوب لحياتها الاقتصادية. فالنظام العالمي الجديد يشدّد على الديمقراطية حيث تدعم مصالحه، ويجعل منها خطاباً فارغاً عندما تهدد مصالحه. وما ينطبق على ازدواجية الموقف من الديمقراطية، ينطبق على كل شيء آخر، على الحضارة والعلوم والتقنيات والأديان والثقافات. وبعبارة الصحافي الأميركي «روبين رايت»، فان المصالح الخاصة تبرّر هذه الازدواجية: «اننا نخرق هناك كل ما نعظ به هنا: الكرامة الانسانية، حقوق الانسان وحرية التعبير. إننا لم نشجع على إقامة اشكال تعبير ديمقراطية...»[21]؟

عند هذه النقطة بالذات، تنكشف علاقة الانموذجية الحضارية بالنظام العالمي، حيث تظهر ثقافة الغرب الاستهلاكية رسالة وحيدة قابلة للتعميم. فهي مفتاح الأسواق العالمية وضمانتها، وهي وسيلة الشعوب الأخرى للتأقلم مع هذا النظام العالمي وشرط الدخول إلى تاريخه ومشاركته انتصاره العارم. ان خطاب الليبرالية ـ الديمقراطية يصبح

بدون دلالة مفهومة اذا تمّ عزله عن سياقه الحقيقي، أي عن عالمية الثقافة الاستهلاكية واخلاقيات السوق. وبلغة «فوكوياما»، فان أواليات وغايات النظام العالمي ينبغي ان تعمل على إبداع «ثقافة شاملة للاستهلاك مرتكزة على المبادىء الاقتصادية لليبرالية، أكان ذلك بالنسبة للعالم الثالث أم بالنسبة للعالم القديم او الجديد. ان العالم الاقتصادي، المنتج والدينامي، الذي ولدته التكنولوجية المتقدمة والتنظيم العقلاني للعمل، يملك قدرة هائلة على المجانسة والاستيعاب. فهو باستطاعته ان يربط مادياً مجتمعات مختلفة عبر العالم كله من خلال خلق الأسواق العالمية وإثارة التطلعات والآمال الاقتصادية الموازية لها في عدد كبير من المجتمعات المختلفة. فقوة جذب هذا العالم تولد إستعداداً قوياً جداً لمشاركة جميع المجتمعات الانسانية، وهي نتيجة تتطلب اعتماد مبادىء الليبرالية الاقتصادية: انه النصر النهائي لمسجل الافلام التلفازية...»(٢٢).

بيد ان عالمية الثقافة الغربية تصطدم بممانعات ثقافية لا حصر لها. وبالرغم من أنها ترتكز على تقدم ملحوظ في التقنيات، فان مجتمعات الجنوب تحقق نمواً إقتصادياً دون حاجتها إلى التخلّي عن ثقافاتها وتبنّي ثقافة الغرب. ويبدو ان هذا المأزق الثقافي هو الذي دفع «هانتنغتون» للتبشير بالحرب القادمة بين الحضارات، وهو الذي رأى فيه «فوكوياما» خطراً على الليبرالية الديمقراطية.

يقول «بيتر شولاتور»: «اما اعتبار الديمقراطية والتعددية السياسية عملين ضروريين للتقدم التقني، فهذا خطأ. فالبلدان الوحيدة في العالم الثالث التي حققت تقدماً هي كوريا الجنوبية وتايوان وسنغافورة. وقد تمّ ذلك بطرق استبدادية»(٢٣). ويتساءل «الن ريان» حول ما اذا كان التحوّل التكنولوجي في الصين مشروطاً بتحوّل ثقافي؟(٢٤). أما «فوكوياما»، الذي يتعجّب من ازدهار آسيا، رغم ان «انهيار القيم الآسيوية التقليدية المنتظر منذ زمن بعيد، جدّ بطيء»(٢٥)، فانه يفتح الطريق لمقولة «هانتنغتون»: «اذا اقتنع الآسيويون ان نجاحاتهم الاقتصادية ترجع بالفضل أكثر إلى تقاليدهم منه إلى ما أخذوه من الخارج، واذا كان النمو الاقتصادي الأميركي والأوروبي أضعف من نمّو الشرق الأقصى، واذا واصلت المجتمعات الغربية حياتها في ظل الانهيار المستمر للمؤسسات الاجتماعية الأساسية كالعائلة؛ واخيراً اذا نظرت هذه المجتمعات الغربية إلى المجتمعات الآسيوية نظرة حذر وعداوة؛ عندها يمكن لبديل غير ليبرالي ولا ديمقراطي، يجمع بين العقلانية الاقتصادية التكنوقراطية والتسلّط الأبوي ان ينتشر في هذه البلدان»(٢٦).

ولكي يبقى منسجماً مع مضمون مقولته، يذكّر «فوكوياما» انه «سوف لا يبقى في

نهاية التاريخ أي منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية»[٢٧]، وان الديمقراطيات «لن تندثر فقط ولكنها محفورة في التاريخ، اما التنوّع الاقتصادي والسياسي والثقافي فقد سقط نهائياً»[٢٨]. وبعد هزيمة كل الحضارات والايديولوجيات، لا يبقى أمام الغرب سوى التمتّع بانتصاره النهائي على العالم وابقاء مفتاح التاريخ بين يديه.

من جهته، يحذّر «صموئيل هانتنغتون»، مدير معهد جون اولين للدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفرد، من مغبّة الاستسلام لفلسفة «فوكوياما». وإذ يتفق معه في الدفاع عن النظام العالمي الجديد، إلاّ أنه ينظر إليه كبداية وليس كنهاية، بحيث تؤدي محاولات فرض ثقافة الغرب وإقامة علاقة عضوية بين عالمية الحضارة وعالمية هذا النظام، إلى تحويل الصراعات من السياسة والاقتصاد إلى الحضارة والثقافة. فالاعتقاد «بأن الغرب قد كسب العالم إلى الأبد بسبب انهيار الشيوعية السوفياتية محض غرور أجوف»[٢٩]، كما ان المقولة التي تتحدث عن «ثقافة عالمية أو حضارة عالمية شاملة تبزغ الآن وتأخذ أشكالاً مختلفة»، لا تستطيع أن تصمد «حتى للتمحيص العابر»[٣٠]. وبناء عليه، فإن «التاريخ لم ينته، والعالم ليس واحداً، والحضارات توحّد الجنس البشري وتقسمه»[٣١]. أما الديمقراطية فلم تكن محفورة في التاريخ، ولم يتعرّف عليها الغرب إلاّ في أعقاب «حروب أهلية غربية»، كما أنها لم تنتشر خارجه إلاّ بالقوة والاستعمار. ولا تظهر في الأفق علامات تدّل على ان الاختلافات الثقافية والاقتصادية والسياسية قد سقطت نهائياً، بقدر ما تؤشّر إلى تصدّر هذه الاختلافات واجهة العلاقات الدولية. فالنشوة الصادرة عن انتصار مبتور، وعالمية الانموذج الثقافي المتماهية مع عالمية النظام الجديد، لا تكفيان للبرهنة على نهاية التاريخ. ان المواجهة لا تزال في بدايتها، والحرب العالمية المقبلة، اذا حصلت، ستكون حرباً بين الحضارات: «ان مصدر النزاع الأساسي في هذا العالم الجديد لن يكون إيديولوجياً ولا اقتصادياً بشكل رئيسي. فالانقسامات العظيمة بين أفراد البشرية ومصدر الصراع المهيمن سيأخذان طابعاً ثقافياً. كما ستبقى الدول القومية الفاعل الأكثر قوة في الشؤون العالمية، إلاّ ان صراعات السياسة العالمية الرئيسية ستحصل بين دول ومجموعات تنتمي إلى حضارات مختلفة. كذلك، سيسيطر صراع الحضارات على السياسة العالمية، وستصبح خطوط الاختلاف بين الحضارات هي خطوط المعارك في المستقبل...»[٣٢].

وهكذا، ينظر الخطاب الأميركي إلى علاقة الحضارة بالنظام العالمي من زاويتين مختلفتين، دون ان يؤثّر اختلافهما على مضمون الخطاب نفسه وغايته في تشريع ولادة هذا النظام.

بيد ان تبشير «هانتنغتون» بحرب بين الحضارات، وأهمية موقعه في مؤسسات البحث والقرار في الولايات المتحدة الأميركية، قد أثار جدلاً، لم يتوقّف مثقفو الغرب عن إثارته منذ أكثر من قرنين، حول موقعية الحضارة والهويّة الثقافية داخل حركة العلاقات المتوقّعة بين الدول والمصالح التي صنعت هذا النظام العالمي، وبين الدول والمجتمعات التي تعتبره تطويقاً لها وتجديداً لتبعيتها ودونيّتها. وبالرغم من الدور الذي يلعبه مبدأ الاعتراف في احتواء القوى التي تثير الصدامات بين الحضارات(٣٣)، فان التشديد على حتمية هذا الصدام يعطي لعلاقة الحضارة بالنظام العالمي استمرارية تغذّت، على الدوام، من الدور الذي أناطه الغرب بحضارته وهو في سياق تأمين مصالحه الاقتصادية.

ومع ذلك، فان هذا الصدام الحضاري يجدّد السؤال القديم: لماذا يهرب الغرب دائماً من «وحشية» الحروب التي يخوضها من أجل «المادة» ويحتمي في «مدنيّة» الاختلاف بين الحضارات؟ قد تأتي الاجابة اختزالاً مكثّفاً لعلاقة وجودية بين الرأسمالية وطريقة الحياة في الغرب، حيث تشكّل ثقافة الاستهلاك وأخلاقيات السوق مناخاً ملائماً لاستقرار النظام الاقتصادي الغربي واستمراره على ما هو عليه، في الداخل والخارج على السواء. وقد ترجع الاجابة إلى وعي أوليّ بأن الليبرالية الاقتصادية، بما هي صياغة جديدة لسياسة النهب الرأسمالي للعالم، سوف تصطدم بممانعات ثقافية ـ مجتمعية تحمل، على الأقل، إمكانية إستراتيجية في تهديد منظومة النهب نفسها.

تشكّل، برأي «هانتنغتون»، «الاختلافات على السلطة والقوة السياسية والاقتصادية والمؤسّساتية أحد مصادر النزاع بين الغرب والحضارات الأخرى. أما الاختلاف في الحضارة والثقافة، وهي القيم والمعتقدات الأساسية، فتُعَد المصدر الثاني لهذا النزاع... على المستوى الظاهري فقط، انتشرت الثقافة والحضارة الغربيتان في الأجزاء المتبقية من العالم. أما على مستوى أكثر جوهرية، فالمفاهيم الغربية تختلف جذرياً عن المفاهيم السائدة في حضارات أخرى.

فالأفكار الغربية الخاصة بالفردية، الليبرالية، المؤسّساتية، حقوق الإنسان، المساواة، الحرية، حكم القانون، الديمقراطية، السوق الحرة، فصل الدين عن الدولة لا تلقى إلّا القليل من الصدى والضجّة في الحضارات والثقافات الاسلامية، الكونفوشيوسية، اليابانية، الهندوسية، البوذية والاورثوذكسية، وتثير الجهود التي يبذلها الغرب لنشر مثل هذه الأفكار ردّات فعل ضد «حقوق الانسان الامبريالية»، وتعيد تأكيد القيم الأهلية كما هو الحال مع دعم الأصولية الدينية من قبل الجيل الصاعد في

الحضارات غير الغربية. ان الفكرة العامة القاضية بوجود «حضارة عالمية» فكرة غربية ومناقضة للخصوصية التي تتميز بها معظم المجتمعات الآسيوية... وفي دنيا السياسة طبعاً، ظهرت هذه الاختلافات بشكل كبير في الجهود التي قامت بها الولايات المتحدة والقوى الغربية الأخرى لحثّ الشعوب على تبني الافكار الغربية الخاصة بالديمقراطية وحقوق الانسان. وقد نشأت الحكومة الديمقراطية الحديثة في الغرب. وكلما تطورت هذه الفكرة في المجتمعات غير الغربية كانت نتاج الفرض أو الاستعمار...». ثم يستخلص قائلاً ان الصراع في المستقبل سيدور «بين الغرب وباقي الأمم»(٣٤).

وهكذا، يصبح النظام العالمي الجديد، برأي «هانتنغتون»، المؤسسة الغربية التي تقود الصراع ضد بقية العالم، وليست أبداً تلك المؤسّسة الديمقراطية التي تشرف على دخول العالم إلى تاريخ الغرب. ولكي تنتصر في هذا الصراع، يقترح عليها «هانتنغتون» محاصرة العالم. ففي خطط هذا النظام لما بعد الحرب الباردة، ينبغي العمل على «منع المجتمعات غير الغربية من تطوير قدراتها العسكرية التي قد تهدّد المصالح الغربية، ويحاول الغرب القيام بذلك عن طريق الاتفاقيات العالمية، الضغط الاقتصادي والسيطرة على عمليات نقل التكنولوجيا العسكرية، ويتركز النزاع بين الغرب والدول الاسلامية ـ الكونفوشيوسية بشكل كبير على الأسلحة النووية، الكيمائية والبيولوجية، الصواريخ الباليستية والوسائل المطورة لها وعلى الرقابة والاستخبارات والقدرات الالكترونية التي تحقق هذا الهدف... ويركز الغرب انتباهه عادة على الدول المعادية فعلاً للغرب أو تلك التي بامكانها ان تصبح كذلك»(٣٥).

بين نهايات «فوكوياما» وبدايات «هانتنغتون»، تظهر إختلافات المثقفين حول تعليل وتفسير العوامل التي أدّت إلى ولادة هذا النظام العالمي الجديد. اما اتفاقهم حول اهدافه وآليات عمله، فانه يختزل التمايز بين رأي يعتبره انتصاراً للغرب على العالم، وآخر يراه ضرورة استراتيجية لضمان هذا الانتصار في الصراعات القادمة. وبين هذا وذاك، يشّرع النظام العالمي الجديد تحوّل الغرب إلى مؤسّسة عالمية. «فهو يسيطر على المؤسسات العالمية السياسية والأمنية. فالقضايا السياسية والأمنية العالمية تسّوى بواسطة مجلس إدارة أو مديرية مؤلفة من الولايات المتحدة، فرنسا وبريطانيا، أما القضايا الاقتصادية فتسوى بواسطة مجلس ادارة آخر مؤلف من الولايات المتحدة الأميركية والمانيا واليابان وتحافظ كل منها على علاقات استثنائية مع بعضها البعض لاقصاء الدول غير الغربية. والقرارات التي تصدر عن مجلس الأمن أو عن صندوق النقد الدولي، والتي تعكس رغبة الغرب، تُقدّم إلى العالم وكأنها انعكاس لرغبة المجتمع

الدولي. وأصبح مصطلح «المجتمع الدولي» التعبير الملطّف للاسم الجماعي ليضفي شرعيّة دوليّة على الأعمال التي تعكس مصالح الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى. . . ». ثم يستطرد «هانتنغتون» قائلاً: «في الواقع، يستخدم الغرب المؤسسات العالمية والقوة السياسية والموارد الاقتصادية لادارة العالم بطرق تعزّز سيطرته وتحمي مصالحه وتعمّم قيمه السياسية والاقتصادية»(٣٦).

انطلاقاً من هذه الوقائع الثلاثة: الممانعة الثقافية، المحاصرة العسكرية والادارة السياسية ـ الاقتصادية، سوف يصيغ الغرب، وهو يقوم بذلك فعلاً، رؤيته الجديدة لدوره العالمي في العقود القادمة. بيد أن ثنايا الخطاب، حيث يساهم النموذجان المذكوران (نهاية التاريخ وصدام الحضارات) في الكشف عن ملامح هذه الرؤية، تستحضر خوفاً من تكرار مواجهات لم يكن انتصار الغرب فيها حاسماً بقدر ما شكّلت مصدر تهديد دائم، تماماً مثلما تعمل على تحصين الغرب، ضد هذا الخوف، وتعطي للتهديد اسماً وصورة.

يرجع هذان التهديد والخوف إلى إحساس غربي قديم وعميق بمدى الأهمية التي تحتلها الثقافة والقيم والمعتقدات في تحصينها للهويّات المجتمعية الخاصة بالشعوب التي يفرض عليها الغرب سياسته واقتصاده ويدعوها لمحاكاته. فالتفوّق العلمي ـ التقني لا يعني، بالضرورة، تفوّقاً ثقافياً أو أخلاقياً. كما ان الانتصار السياسي والعسكري لا يؤدي إلى انتصار ثقافي. صحيح ان تراتبية الحضارات، المدعومة بتفوّق ملحوظ للغرب في مجالات ووسائل السيطرة، تعكس وقائع وحقائق ملموسة، إلاّ ان تعدّدية الهويّات الحضارية تظهر أكثر صحة من التراتبية. ففي حين تخضع التراتبية لعوامل التطور والتاريخ وتتبادل، في داخلها، مواقع الحضارات، تؤكد التعددية الوجود الخاص والدائم للهويّات المجتمعية ـ الثقافية، بصرف النظر عن مكانتها في التراتبية المتحركة للحضارات.

وبما ان الغرب قد ارتضى لنفسه نظاماً اقتصادياً لا يمكنه الاستمرار بدون الخارج، المواد الأوليّة والزبائن، وبما ان استقراره واستمراره يشترطان تعميماً لثقافته، فان انتصاره بالذات لن يكتمل إلاّ بتقبّل المجتمعات المغلوبة، بارادتها أو رغم أنفها، لطريقة الحياة في الغرب. وفي هذا السياق، يندرج خطاب الانتصار النهائي لليبرالية، التي حصر «فوكوياما» عقباتها في الاسلام والثقافات الآسيوية، وتنكشف ابعاد الخطاب الخاص بالصدام الحتمي بين الحضارات، الذي اختزله «هانتنغتون» بصراع بين الغرب من جهة والاسلام والكونفوشيوسية، من جهة أخرى.

لكن هذا الخطاب لا يأتي بتجديد نوعي. فالانتصار السابق للثورة الصناعية والنظام الرأسمالي كان حاسماً وشاملاً، ومثله كان صدام الحضارات، منذ ما قبل الثورة الصناعية ونظامها إلى الادارة الاستعمارية للعالم. لقد أعلن الغرب دائماً صراعه ضد الحضارات الأخرى، وقام بتدمير فعلي لانجازاتها، وعبّر باستمرار عن حاجته للتخلّص من جذور «الهويّة» التي يتحصّن فيها المغلوب ويصنع منها انتصاراً محجوباً وراء الهزيمة. وبالتالي، فان الحديث عن الانتصار النهائي لليبرالية ـ الديمقراطية لن يكون أكثر من دعوة إلى مواجهة بين الثقافات، حيث يتلّمس الغرب نقطة ضعفه القاتلة. فالتجارب القليلة والمتنامية لمجتمعات غير غربية تثير قلقاً مقيماً: كيف يمكن للآخر ان يتقدّم ويتطور دون محاكاة الذات؟ وكيف يمكن لهذه العملية ان تحدث بدون تهديد للأسّس التي تقوم عليها غلبة الذات؟.

وهكذا، يحثّ «هانتنغتون» قادة الغرب والنظام العالمي على تطويق جذور وذيول هذا القلق المقيم، ويدعوهم إلى البحث والتفكير في كيفية التعامل مع النتائج التي ستؤدي إليها الممانعة الثقافية للمجتمعات اللاغربية في ظل قدرتها على الاستفادة من الانجازات الحضارية للغرب، وخاصة في مجالات العلوم والتقنيات، التي اثبتت التجارب الآسيوية الحديثة والمعاصرة إمكانية تأقلمها مع الهويّة الثقافية الخاصة.

أحدثت امكانية التأقلم هذه اختراقاً سابقاً لنظام الغرب الاستعماري، الذي حمل خطاباً حضارياً تحديثياً لتدعيم سيطرته، ثم عدل عنه عندما اكتشف ان بامكان «الآخر» أن يكون «حديثاً» دون أن يكون «غربياً». ويبدو ان هذا التأقلم يختزن إرادة تقدم وتفاعل مع الغرب دون حاجة إلى نفي الثقافة الخاصة؛ وهذا ما يفتح الطريق لصدام الحضارات: «حاولت الحضارات غير الغربية ان تصبح حديثة من دون ان تصبح غربية. وحتى اليوم فان اليابان وحدها نجحت في هذا المسعى، وستستمر الحضارات غير الغربية في المحاولة لتحقيق الثراء، المهارات، التقنية، الآلات والأسلحة التي هي جزء من التحديث، وستحاول أيضاً التوفيق بين الحداثة وثقافاتها وقيمها التقليدية، وستزيد قوتها الاقتصادية والعسكرية التي تنافس بها الغرب»(٣٧).

وبهذا المعنى، يمكن القول ان «هانتنغتون» وضع يده على الجرح النازف في خاصرة الانتصار الذي أدلجه «فوكوياما». ولكي يداوي هذا الجرح، خلق الغرب لنفسه عدواً أو أعداء لما بعد الانكسار الايديولوجي للشيوعية. فالصورة التي انتشرت بسرعة عن تهديد الاسلام المحتمل للنظام العالمي وللمصالح الغربية، لا تعبّر عن الواقع بقدر

ما تعبّر عن هجوم وقائي قد يوقف نزيف الجرح أو يبدّد القلق المقيم. وبات مستقبل الغرب ونظامه العالمي مرهوناً بقدرته على إلحاق الهزيمة بعدو لم يشهر عداوته تجاه الغرب اكثر مما يخشى على حاضره ومستقبله من غرب يعيد تشكيل وعي الغربيين انطلاقاً من إسلام معاد رغم انفه.

ولكن «سيبدو مفاجأة كبيرة لكثير من الغربيين ان يعرفوا ان باقي العالم يخشى الغرب حتى أكثر مما يخشى الغرب باقي العالم، وانه يخشى بصفة خاصة التهديد الذي يشكّله غرب جريح»(٣٨).

II ـ خطاب النظام العالمي عن الاسلام:

يختزل «ماكس فيبر» مكانة الدّين ودوره في التشكّل التاريخي للرأسمالية والحضارة الغربية الحديثة قائلاً: «لقد حاولنا، ببساطة، ان نحدّد الحصّة التي تعود إلى العوامل الدينية من بين العوامل العديدة التاريخية المعقّدة التي أسهمت في تطوّر حضارتنا الحديثة الموجّهة تخصيصاً نحو الحياة الدنيا»، وهذه الحصّة تجعل «همّنا الوحيد يكمن في تعيين دور التأثيرات الدينية ومساهمتها في تكوين العقلية الرأسمالية تكويناً نوعياً...»(٣٩).

عندما يظهر نظام الغرب العالمي الجديد في سياق تاريخي تكراري لنهج ثابت في الأهداف والممارسات ومتجدّد في الوسائل، فان نظرته إلى الدين سوف تظل محصورة بمدى مساهمته في تأمين المصالح الدنيوية، وإذ يكون الدين متمظهراً في المسيحية، بما هي عقيدة الذات وخطابها مع العالم، أو يكون رؤية للاسلام، بما هو عقيدة الآخر وخطاب الغرب عنه، فان دلالاته العالمية لن تعدّل في مكانته ودوره داخل العقلية الليبرالية، بما هي الوريث الشرعي للعقلية الرأسمالية. وبناء عليه فان نظرة الغرب إلى بقية العالم سوف تكرّر ذاتها مع تعديلات في الأولويّات والتفاصيل، تمليها عليها نوعية المتغيرات العالمية وطبيعة المواجهات المحتملة، مثلما تغذّيها التقنيات المتطورة لوسائل الحرب والاتصالات.

فقد شكّلت هذه العقلية رؤية الغرب لذاته وللآخر، وذلك في سياق اختياره وتبريره لطبيعة النظام الذي يستقر عليه في الداخل ويفرضه في الخارج. وقد قامت هذه الرؤية على مسلّمات وثوابت لم تتغيّر، وهي لا تزال قائمة على حاجة الغرب في ان

يكون مركزاً للعالم وانموذجاً لجميع شعوب الأرض. ففي تاريخيته، تظهر المسيحية خاصيّة له وملكية. فهي ايديولوجيته الخاصة وعقيدة للعالمين، ترافق المصالح والجيوش والسياسات ورجال الأعمال، في الخارج، بينما تظل متروكة على هامش حياته اليومية. وتتحوّل الحضارة إلى تناسل ذاتي أصيل ومتواصل، فلا تحتاج إلى غيرها، ولا يمكن لحياة العالم ان تستمر بدونها. لم تسبقها حضارة في ابداعها ولا تعرف الانسانية سواها علاجاً لأمراض العصر.

ولما كانت من عوامل القوة في إنجازاتها، فانها سوف تبقى ملكية غربية، تتجوّل في العالم دون ان تحطّ فيه تمديناً وتنمية وتقانة وديمقراطية وحرية مصير وقرار. . . وكما المسيحية رسالة للقراءة وليست ممارسة عالمية للمحبة والتعاون، فالحضارة أيضاً استعراض ذاتي للتفوّق وليست تعميماً لثمراتها وممارسة تاريخية للتفاعل والتكامل بين الشعوب والحضارات. وبعكس ما هي المسيحية في ذاتها، أو الحضارة في ذاتها، تعود عالمية الغرب للظهور في نظام جديد يكرّر التوظيفات القديمة للحضارة والمسيحية في خدمة الغلبة والمصالح الدنيوية ـ المادية.

انطلاقاً من هذا التشويه المضاعف للحضارة والدين، يجدّد الغرب خطابه عن الاسلام. قد تتغيّر مكانته أو صورته في الرؤية المتجدّدة، بيد ان هذا التغيّر لن يصبح جذرياً طالما ان نقطة انطلاقة لا تزال على حالها في فكر ومصالح وسياسات ترى إلى الاسلام بما هو ممانعة كامنة تقف دون الغرب وتحقيق أهدافه واستقرار نظامه.

وفي هذا السياق، تندرج الأسباب والغايات التي تحوّل الاسلام إلى تهديد معلن ضد النظام العالمي الجديد. وبدون مقدّمات مقنعة، احتل الاسلام مكان الشيوعية في عقيدة الجيوش الغربية واستراتيجيات التعبئة للحروب، وصنعت منه وسائل الاعلام «شيطاناً هارباً من سجنه»، وفق عبارة «مارتن لوثر» في موعظة الحرب، متغلغلاً داخل الغرب وفي يده قنبلة نووية.

لا يجسّد هذا التحوّل رؤية جديدة للاسلام، بقدر ما يعطيها توصيفاً ملائماً لعقلية العصر. فقد كان الاسلام موصوفاً دائماً بخطره الجاثم، منذ معركة بواتييه حتى اليوم؛ تتغيّر احواله بين هجوم ودفاع، بين حضارة وانحطاط، لكن صورته في الغرب لا تتغيّر. عندما كان قوياً، رآه الغرب قبائل تنشر القرآن بالسيف. وعندما بلغت حضارته ذروتها، اكتشف فيه الغرب الغرائز والملذات والحريم وتعدّد الزوجات والاستبداد. وعندما شهر ممانعة ضد الاستعمار، تحوّل إلى «أفواج من البرابرة الممقوتين».

وإذ يتحوّل إلى مغلوب على أمره، إثر انتقال القوة والحضارة إلى الغرب، يظهر باحثاً عن ملجأ في الروح أو تعويض في جنة موعودة، بحيث يكون التخلف جزءاً من ذاته، ويكون التعصّب أصيلاً فيه، دون حاجة إلى نهب يولّد تخلّفاً أو عنصرية توجّج تعصباً.

وفي الواقع، فان هذا التوصيف لا يغطي جوانب الصورة كافة. فقد كانت صورة الاسلام دائماً مرئية من زاويتين، مثلما كانت رؤيته محكومة بثنائية متناقضة. فمن جهة أولى، نشر المستشرقون الأكثر انسجاماً في موضوعية حقلهم المعرفي، رؤية للاسلام تقترب من حقيقته ورسالته ودوره في العالم. وفيها يظهر الاسلام ديانة توحيدية ورسالة عالمية وممارسة انسانوية، وتختصر تجربته دعوة إلى انتظام الاجتماع البشري حول مبادىء تعترف بالاختلاف والتعدّد، تدفع إلى التعارف والتقوى وتكرّس التكامل بين الرسالات السماوية والتعاون والمساواة بين البشر. ويقدم تاريخه الوسيط منهجية حضارية تعتمد التفاعل والتدافع مقابل النفي والغلبة، بحيث يتضافر الايمان والعقل ويتكاملان في علاقة عضوية تحول دون تخصيص الحضارة أو التقدم العلمي بخصائص ذاتية تبّرر لأصحابها استخدام ثمرات العلم والحضارة في سياق الدفاع عن مصالح مادية أو تطوير واحتكار وسائل القوة. يشهد على ذلك اعتراف المسلمين بمصادر حضارتهم المتنوعة وطريقة تفاعلهم معها واقتباسهم منها، مثلما يشهد عليه انفتاحهم اللامشروط ووضعهم لتجربتهم وانجازاتهم في متناول الجميع، ومنهم بطبيعة الحال أهل الغرب الذين نهلوا من الاسلام مقدمات نهضة شاملة، ساهمت، من ضمن عوامل أخرى، في ولادة حضارتهم الحديثة.

ومن جهة ثانية، صاغت سياسة المصالح المادية رؤية أخرى، ساعدتها الامكانيات الهائلة الموضوعة بتصرّفها على تهميش الرؤية الأولى، بحيث ترجع صورة الاسلام في النظام العالمي الجديد إلى تراث صليبي هرب من الاعجاب إلى الخوف، ونسج رؤية عن إسلام ينفرد في تهديد مصادر ثروة الغرب ونفوذه العالمي وعقيدته المسيحية.

فالعالم الذي حكمته روما، شطره الاسلام شطرين، شرقاً وغرباً، كما تقول «زيغريد هونكه»؛ والبحر الأبيض المتوسط تحوّل إلى بحيرة إسلامية، وفق عبارة «هنري بيرين»؛ وأصبحت حركة التجارة العالمية تحت إشراف إسلامي مباشر، كما ظهر الانتشار العالمي للاسلام في زمن السلم والتجارة أكثر أهمية وشمولية من انتشاره في زمن الفتوحات.

هذا الخوف المستوطن في أعماق الغرب توارى قليلاً عندما أشرقت عليه الأندلس

بذراعين مفتوحتين، وتدفّقت عليه حضارة وعلماً وتعايشاً، واحدثت ارتجاجاً في تماسك رؤيته عن الاسلام والمسلمين. وهكذا، فرضت عليه عالمية الاسلام إعجاباً واقتباساً معرفياً شاملاً، وأرغمته المصالح المادية على إدارة الظهر والبحث عن الثروة والقوة في مجاهل جعلها «كريستوف كولومبوس» و «فاسكودي غاما» و «فرديناند ماجلان» مصادر قوة تعيده إلى النهج الذي تآلف معه، ليبدأ مرحلة جديدة جمعت في غائية واحدة الحضارة والرأسمالية والاستعمار والتبشير وتدمير الثقافات وتغريب المجتمعات المغلوبة، لكي يرسم لنظام العالم «خارطة من الذهب والفضة والدم»، كما يقول «ول ديورانت». وفي حين انهارت أمام غلبته الشاملة جماعات بكاملها، شهر الاسلام بوجهه ممانعة أيقظت ذلك الخوف المستوطن، ووضعت الغرب امام إسلام يهدّد بنسف مرتكزات عالميته الاستعمارية في أهم معاقلها الاستراتيجية، وانتصب القرآن عائقاً وسدّاً في وجه السيطرة، وفضيحة لنظام فكري يدّعي قرابة وانتساباً إلى عقلانية الحضارة وتقدمية العلم ومصداقية الديمقراطية وأحقيّة الشعوب في تقرير مصيرها...

وبعد مائة مليون قتيل، من ۱۹۰۰ إلى ۱۹٥۰، وحرب باردة كانت حروباً ساخنة في نقاط التنافس بين أقطاب العالم، يستعيد النظام العالمي الجديد خوفه من الاسلام، ويبدأ صياغة جديدة لرؤية الاسلام في صورة التهديد الكامل والخطر الكامن، تلتئم عناصرها حول مجاورة الاسلام لمصادر الثروة وامكانياته المكبوتة في تغذية الممانعة ووحدة الهوية والمصير، في لحظة يقدّم فيها الغرب نفسه سيداً على العالم، وماسكاً بزمامه ومقرراً لمصيره.

عندما تكون هذه التحوّلات مرئية من زاوية الثروة والقوة، فانها سوف تصبح دلالة على رعب شامل، وتأسيساً لايديولوجية تشكّل الاسلام في هيئة تتناسب وذهنية كل عصر، وتستجيب لضرورات الصراع المفتوح ضده.

وفق هذا السياق، يعمل النظام العالمي الجديد على صياغة خطابه حول الاسلام، حيث يتّم تجميع عناصره بدون ترابط أو وازع من أي نوع. وبتوجيهات من مركز هذا النظام، تولّد وسائل الاعلام اسلاماً يقف على أنف كل غربي، تماماً مثلما تنشر فكرة عن الضرورة الوجودية لأبعاده عن الأنف والتاريخ، دون ان يعني ذلك، بطبيعة الحال، ان الصورة المقترحة قد اكتملت، بقدر ما يعني حاجتها الى ترتيبات ميدانية لكي تصبح ملائمة للمكانة التي يرغب النظام العالمي الجديد في منحها للاسلام والمسلمين على خارطة عالميته الراهنة.

انطلاقاً من هذا الخطاب، الذي لا يعبّر بالضرورة عن وقائع ملموسة، تتشكّل

صورة الاسلام في هذا النظام على أساس الخوف من خصم لم يعلن خصومته أكثر مما يملك أسلحة لم يشهرها بعد: الكثافة البشرية، الموقع الاستراتيجي، السوق الاستهلاكية الكبيرة، النفط، الودائع المصرفية، الارهاب، الهوية المعتقدية والثقافية . . . وهي اسلحة اذا إجتمعت في نصاب واتفقت في غاية وانضوت تحت قيادة جامعة، سوف تولّد تهديداً لا يستهان به.

وبينما تظل ثنائية الثروة والقوة حاسمة في تأصيلها لعالمية الغرب، فان مكانة الاسلام في هذه العالمية ونظامها سوف تعكس أثر الاسلام المعجّل أو المؤجّل على هذه الثنائية. وهذا يعني ان توصيف الاسلام لن يكون أكثر من تجميع لعوامل تبرّر هجوماً وقائياً ضده، حتى وان لم يكن العالم الاسلامي في وضعية تهديد جدّي للنظام العالمي الجديد. وبما ان الوعي الغربي يستبطن صورة عن إسلام يشكل «رجّة مأساوية دائمة»، فإن احتمالات انتقاله من الضعف الى القوة ومن الانقسام الى الوحدة، توقظ ذكريات اليمة: يستحضر الخوف على منابع النفط والمواد الأولية الأخرى خسارة طريقي التوابل والحرير، كما تستحضر العنصرية الجديدة ضد المهاجرين المسلمين حصاراً عثمانياً وقف على أبواب فيينا في الأمس دون أن يدخلها، بينما هو اليوم في الداخل وينتظر ساعة الصفر؟

وهكذا، يُسقط الخطاب تهديداً إسلامياً على إحساس غربي عميق بالخطر الاستراتيجي للاسلام وأثره على استقرار النظام العالمي الجديد بقيادته ومصالحه وشروطه. كما تقذف الرؤية المعلنة شرور هذا النظام نفسه في وجه الاسلام، الذي يتحوّل، بصورة اعتباطية، إلى وباء داخلي، يزيد البطالة وأزمة الخدمات، ويهدّد باختلال ديمغرافي مع كثافة الهجرة؛ كما يرخي النفط وعائداته ظلالاً مبهمة على المشكلات الاقتصادية، ويعيش السلام الداخلي في قلق دائم من إرهاب اسلامي وحيد في خلافته للنازية والشيوعية. وتئن الثقافة الغربية من جرأة المسلمين على الاقامة في الغرب دون التخلّي عن طريقتهم الخاصة في الحياة، حيث توقظ روحانية الاسلام الحاجة إلى معالجة الفراغ الروحي الذي احدثه تراجع الاخلاق المسيحية امام اخلاقيات السوق والآلة.

وبالرغم من ان الاسلام يشكّل، على الأقل بالنسبة للمسلمين، أساساً للتفاعل والتعامل مع نظام الغرب العالمي؛ وبالرغم من انه «يشكّل قاطرة التحديث والتطور في العالم الاسلامي»، كما يقول «فولكر نينهاوس»(٤٠)، وبالرغم من ان المجتمعات الاسلامية لا تعيد تنظيم نفسها على إيقاع حرب شاملة ضد الغرب أكثر مما تفكّر في

كيفية التخفيف من نتائج السياسة الغربية ضدها؛ بالرغم من كل هذا، يقول «جون كالفن»، القائد الأعلى السابق لقوات حلف الأطلسي، في كلمته الوداعية في بروكسل: « إننا قد ربحنا الحرب الباردة،وها نحن نعود اليوم بعد ٧٠ عاماً من الصراعات الضالة إلى محور الصراع القائم منذ ١٣٠٠ سنة: انها المجابهة الكبيرة مع الاسلام»؟[٤١]

لا تحتاج هذه الكلمات إلى تفسير أو تبرير. فالحلف الأطلسي، المحامي العسكري عن نظام الغرب العالمي السابق، ينبغي ان يستمر في مهمته لحماية النظام الجديد. واذ يكتشف «كالفن» ضلالة الصراعات وضخامة الخوف من الشيوعية، يقترح العودة إلى نفس الضلالة لصياغة خطاب يجدّد دور حلف الأطلسي، بعد توسيعه، انطلاقاً من تضخيم الخوف من خطر الاسلام.

ينطلق الخطاب من وعي راسخ بقدرة الاسلام على توليد ممانعة مجتمعية وتضامن حقيقي، رغم الاختلاف الظاهر في المصالح والتعدّد في الانتماءات الكيانية والمذهبية والعرقية. وبهذا المعنى، يقول «ريتشارد نيكسون»، في كتابه الأخير، اقتناص اللحظة، «ان الاسلام سوف يصبح قوة جيو ـ سياسة متعصبّة. فمن خلال نمو سكانه ومن خلال تبوئه مركزاً مالياً مهماً، سيفرض تحدّياً رئيساً يحتّم تحالفاً جديداً مع موسكو للتصدي لعالم اسلامي معادٍ وعدواني»[٤٢].

ثم يستدرك «نيكسون» مكامن الخطر ويراها مجتمعة في الحضارة اكثر من اجتماعها في السياسة. وبرأيه، أسّس الاسلام شخصية حضارية ـ تاريخية تستطيع، في ظروف مناسبة، تجديد ذاتها. وفي موضوعية متأخرة ومخاتلة، يعترف «نيكسون» ويحذّر: «في الوقت الذي كانت فيه أوروبا غارقة في ظلمات العصور الوسطى كانت الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي. فقد قدم العالم الاسلامي مساهمات جمّة في العلوم والطب والفلسفة. . . وضع العلماء العرب القواعد العلمية، وعندما اقتحم رواد الحركة الاصلاحية في أوروبا آفاق المعرفة، كانوا يرون افضل لأنهم كانوا يقفون على اكتاف العمالقة من العلماء المسلمين. . . تمثّل هذه الانجازات ما كان عليه العالم الاسلامي في الماضي. وتشير الى ما يمكن ان يكون عليه في المستقبل اذا وُضع حدّ لعواصف الحرب المميتة ولعدم الاستقرار السياسي. . . فالعالم الاسلامي عبارة عن حضارة ضخمة تبحث عن شخصيتها التاريخية. . .»[٤٣].

يستبطن هذا الاستدراك دعوة إلى استمرار الحروب الأهلية الاسلامية وعدم

الاستقرار، تماماً مثلما يعترف بامكانية التوحيد المستقبلي انطلاقاً من الهوية الحضارية ـ الدينية. وبينما يلاحظ «نيكسون» ان العالم الاسلامي «أكبر وأكثر تنوعاً من ان يحركه قرع طبل واحد»، حيث ينتشر المسلمون في ٣٧ دولة، ينتمون إلى ١٩٠ اثنية، يتحدثون في مئات اللغات واللهجات، ينقسمون الى مذاهب سنية وشيعية وصوفية وغيرها، ويشكّلون ١/٦ سكان العالم في بقعة يبلغ طولها عشرة آلاف ميل، من المغرب إلى يوغسلافيا، من تركيا إلى باكستان، من آسيا الوسطى إلى اندونيسيا. . . فانه يستخلص قائلاً: «اننا نتحدث عن العالم الاسلامي كشخصية واحدة. ليس لأنه يوجد مكتب سياسي يوجه شؤونه السياسية، ولكن لأن كل الأمم الاسلامية تشترك في تيارات سياسية وثقافية تصبّ في مجموع الحضارة الاسلامية. . . ان اللحن السياسي نفسه يتردد في طول العالم الاسلامي وعرضه، بصرف النظر عن الفوارق بين الدول المختلفة. . . ان المشاركة في العقيدة والسياسة تولّد تضامناً مائعاً ولكنه تضامن حقيقي». (٤٤)

يستحضر هذا الخطاب، أيضاً، أسباباً لا تنتمي إلى الاسلام كحضارة وعقيدة، بحيث ينقلب الاسلام إلى إسقاط متعمّد للعنف والارهاب والتسلط ومصدر لأزمة إقتصادية ـ مجتمعية داخل الغرب نفسه. وفي هذه السياق، يصبح الاسلام رمزاً للارهاب وخليفة محتملاً للنازية والفاشية والشيوعية وتهديداً للأمن والسلام في العالم برمته. ففي أوروبا، يتنفس الخوف من الاسلام من علاقات تماس مباشر حول البحر الأبيض المتوسط وشمال أفريقيا، وما تحمله من ذكريات صليبية واستعمارية ونفطية ومنافسات اقتصادية واحتكاك ثقافي وحضور زادته الهجرة والبطالة حدّة وقلقاً. ورغم ان الارهاب ظاهرة أليفة في أوروبا، فان اسلاميته القسرية لم تحجب عنها المواجهات الأهلية المفتوحة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية: الجيش الجمهوري الايرلندي ضد بريطانيا، الانفصاليون الباسك في اسبانيا وفرنسا، تنظيمات العنف السياسي في ايطاليا والمانيا وفرنسا، اضافة ليقظة متسارعة للفاشية والنازية والعنصرية في هذه الدول الثلاث(٤٥).

أما في الولايات المتحدة الأميركية، حيث العداء للاسلام يتسّم بحداثة ملحوظة ويستمد عوامله من الصراع العربي ـ الاسرائيلي والثورة الاسلامية في إيران، فان وعي مركز النظام العالمي الجديد لامكانيات الاسلام في مواجهته، سرعان ما تحوّل إلى هاجس وتعبئة معادية للاسلام والمسلمين وخفّف من صراعات اثنية ودينية وثقافية شهدتها الولايات المتحدة الأميركية منذ ولادتها: هناك، حيث يشهد التاريخ مواجهات

دموية ضد الهنود والزنوج والهيسبانك، تزيدها حدة الممانعة الثقافية المتجدّدة للسكان الأصليين والهجرة الكثيفة للكاثوليك والآسيويين والزيادة السكانية للزنوج. . . إضافة إلى عداوة كاثوليكية ـ بروتستانتية مستحكمة، وتنافس أميركي ـ أوروبي ـ ياباني على الأسواق. هذا اذا لم نغفل أيضاً العنصرية والارهاب الذاتي المتمثل في الصدامات العرقيّة والجريمة والمخدرات. . . ومع ذلك، تتشكّل الصورة الأميركية للاسلام على إيقاعات النفط والرهائن والارهاب. وبهذا المعنى، يقول «دان كويل»، نائب الرئيس الأميركي «جورج بوش» في خطبة القاها سنة ١٩٩٠ في أكاديمية انابوليس البحرية، «ان الاسلام يشكل تهديداً للغرب، مثل التهديد الذي كانت تمثله الشيوعية والنازية». ويعلن «بات بوكانان»، المرشح الجمهوري للرئاسة الأميركية سنة ١٩٩٢ في احدى حملاته الانتخابية، ان «الصراع على مستقبل الانسانية خلال ألف سنة كان بين المسيحية والاسلام، وقد يعود ذلك في القرن المقبل. . .»(٤٦).

وفي مقالة حول «جذور الغضب الاسلامي»، نشرها المستشرق الأميركي «برنارد لويس» في مجلة اتلانتيك، سنة ١٩٩٠، يتفق فيها مع وجهة نظر الكاتب الهندي «م. ج. اكبر»، الذي يقول فيها ان «المواجهة المقبلة للغرب ستأتي حتماً من العالم الاسلامي، وعلى امتداد الدول الاسلامية من المغرب إلى باكستان سيبدأ صراع من أجل نظام عالمي جديد»، ثم يستطرد «لويس» قائلاً: «نحن نواجه حالة فكرية وحركة تفوق مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي يسعون وراءها، ولا يعتبر هذا أقل من صراع حضارات، ربما هذا عمل لاعقلاني ولكنه بالتأكيد ردّة فعل تاريخية للند القديم ضد تراثنا اليهودي ـ المسيحي، ضد وجودنا العلماني على مدى انتشار كل منهما»(٤٧).

وفي حين يقلّل «فوكوياما» من الخطر الاسلامي ويبقيه محصوراً في الثياب والصلاة، يبشّر «هانتنغتون» بحرب حضارية عالمية بين الاسلام والغرب.

بعد أن يعترف «فوكوياما» ان الخطر الاسلامي يمثل الخصم الايديولوجي الوحيد المتبقي في مواجهة ايديولوجية النظام العالمي الجديد، الليبرالية الديمقراطية، التي يراها مزهوة بانتصارها على الشيوعية، التيوقراطية، الارستقراطية، الملكية، الاستبدادية، الفاشية والنازية(٤٨)، يُرجع هذا الخطر إلى خاصيّة النظام الفكري للاسلام أكثر مما يعتبره ترجمة للقوة السياسية أو العسكرية: «صحيح ان الاسلام يشكّل نظاماً ايديولوجياً آخر متماسكاً، شأن الليبرالية والشيوعية، وله نظامه الأخلاقي الخاص وعقيدته الخاصة في العدالة السياسية والاجتماعية. فدعوة الاسلام هي ذات طابع

شمولي وهي تتوجّه إلى جميع الناس كبشر ليس فقط باعتبارهم أعضاء في مجموعة اثنية أو قومية خاصة. والاسلام في الواقع هزم الديمقراطية الليبرالية في أجزاء متعددة من العالم الاسلامي، وهو يشكل تهديداً كبيراً للممارسات الليبرالية، حتى في البلدان حيث لم يستطع استلام السلطة فيها مباشرة». فاذا كان الاسلام قادراً، هكذا، على منع انتشار الليبرالية ـ الديمقراطية في العالم الاسلامي، فان خطره على النظام العالمي سوف يأخذ منحى أكثر خطورة: تهديد النظام العالمي في عقر داره. وبعبارة أخرى، يخفّف خطاب «فوكوياما» من وطأة الخطر الاسلامي في سياق توريته لمكامن الضعف في شمولية الانتصار النهائي لليبرالية ـ الديمقراطية، حيث يبدو خطر الاسلام داخل الغرب أقل بكثير مما تنشره عنه وسائل الاعلام. ذلك أنه «وبالرغم من القوة التي أبداها الاسلام في تجدّده الحالي، إلّا أن هذا الدين لا يبدو انه يمارس أية جاذبية خارج الأصقاع التي كانت إسلامية ثقافياً منذ بداياتها. فقد ولّى زمن الغزو الثقافي للاسلام كما يبدو، انه يستطيع استعادة بلدان فلتت منه لفترة، ولكنه لا يقدم أبداً الاغراءات لشبيبة برلين، طوكيو، باريس، أو موسكو. اذا كان هناك مليار من الناس تقريباً ينتمون للثقافة الاسلامية. . . فانهم لن يتمكنوا من منافسة الديمقراطية الليبرالية في عقر دارها في مجال الأفكار»(٤٩).

وبما ان الاسلام لا يشكّل خطراً على الليبرالية ـ الديمقراطية في عقر دارها، فانه يشكّل، بالضرورة، خطراً عليها في عقر داره. وهنا بالذات، تندرج موقعية الاسلام في خطاب «فوكوياما»، ويتوارى القلق على ايديولوجية النظام العالمي ومصالحه خلف التخفيف من خطر الاسلام داخل الغرب، مقابل حاجة هذا النظام نفسه إلى نقل المعركة إلى داخل العالم الاسلامي، سواء تمثّل ذلك بمحاصرته أم تمثّل بالتدّخل وتوجيه وتأجيج تناقضاته الداخلية. ولا يميّز «فوكوياما» بين دول وجماعات اسلامية متجاوبة مع نظام الغرب العالمي، وبين دول وجماعات إسلامية مناوئة له. فقد كان خطابه عن الاسلام ايديولوجياً وثقافياً، بالدرجة الأولى، ويستبطن خوفاً من تأثير الثقافة الاسلامية على طريقة الحياة في الغرب: «هل يمثل الاسلام الراديكالي الخطر الرئيسي على الديمقراطية؟ ماذا يعني الخطر الرئيسي؟ يمكن للبلدان الاسلامية ان تشكل خطراً على الغربيين وإمداداتهم بالنفط. . . يمكنها أيضاً القيام بأعمال ارهابية. . . يمكن لهذه البلدان، أيضاً، ان تمتلك القنبلة. تطرح الهجرة من البلدان الاسلامية مشاكل اجتماعية خطيرة في فرنسا وبلدان أوروبية اخرى. ولكن الاسلام، خارج محيطه الثقافي، لا يمكنه، من دون إيرادات النفط، تشكيل أساس يتطور عليه نظام اقتصادي عصري. التهديد الاسلامي للحضارة ولقيم الغرب أقل من ذلك الذي مثلته الشيوعية. . . ان الأصولية الاسلامية قوة نافذة جداً في العالم الاسلامي، ولكنها لا تنتشر خارجه. عندما

نرى فتيات المانيا بالتشادور وشبابها يصلّون متوجهين نحو الكعبة، عندها نشعر بخطر فعلي على نمط حياتنا. . .»(٥٠).

من جهته، يضع «هانتنغتون» الاسلام وحضارات الشرق الأقصى في مواجهة الغرب في سياق التمهيد لحرب عالمية بين الحضارات. فالعقبات الأكبر والأعظم التي تعترض انتشار الحضارة الغربية في العالم تتمثل في البلدان الاسلامية والكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية(٥١). لذلك يستخلص قائلاً ان «الصراع بين الحضارات سيحل محل الصراعات الايديولوجية والأشكال الأخرى من الصراع كشكل مهيمن للصراع العالمي، وان العلاقات الدولية والتي كانت تاريخياً لعبة يلعبها الغرب داخل الحضارة الغربية ستصبح غير «غربية» وستصبح لعبة تكون فيها الحضارات غير ـ الغربية لاعبة أساسية لا مجرد أدوات يتّم تحريكها. . . ان الصراعات العنيفة بين المجموعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة هي الأكثر إحتمالاً في الوقوع والمصدر الأخطر للتصعيد الذي قد يؤدي الى حروب عالمية. . . ان التركيز الأساسي للصراع في المستقبل القريب سيكون بين الغرب والعديد من الدول الاسلامية ـ الكونفوشيوسية، وهذا كله لا يعتبر دفاعاً عن الرغبة في الصراع بين الحضارات، بل لنشر فرضية وصفية عما قد يحصل في المستقبل، واذا كانت هذه فرضيات معقولة، فمن الضروري أخذ مضمونها بعين الاعتبار من اجل السياسية الغربية. . .»(٥٢).

لا تختلف الصورة الأوروبية عن مثيلتها الأميركية إلّا في وضوح التوصيف، حيث يلعب التداخل الثقافي والمجاورة الجغرافية دوراً في جعل الخوف من الاسلام جزءاً من الحياة اليومية. وبينما يكرّر «جان فرنسوا روفيل» مقولة «فوكوياما» حول الانتصار العالمي الكاسح لليبرالية الديمقراطية، ويتفق معه على تفرّد الاسلام في مواجهتها كخصم وخطر ايديولوجي، فانه لا ينظر إلى الاسلام كتهديد محدود. ففي كتابه، إنتعاش الديمقراطية، كتبَ «روفيل» قائلاً ان «الاسلام ليس جزءاً من العالم الحديث. . . ولا يستطيع تقديم فهم للعالم المعاصر، ولأنه، وهذا أهم، يهدده من الداخل؛ ففي السابق، كانت أوروبا تعتبر الامبراطورية العثمانية خطراً، لكنه خطر كان يقف عند أبوابنا ولا ينتشر في مجتمعاتنا ولا ينغرس في قلب مدننا وفي داخل دولنا. . . أما حالياً، فان الهجرة الكثيفة وسهولة الحصول على الجنسية تسلّحان التصلب الاسلامي وتوفران له قلاعاً متكاثرة بيننا. . .»(٥٣).

وفي هذا السياق، يصبح الاسلام والارهاب وجهين لعملة واحدة، ذلك ان الدعوة

إلى القتل فكرة ثابتة لا يعرف المسلمون التلفظ بغيرها، كما يقول «روفيل»، ويستطرد انه «لا يمكن ان نصف بالتسامح ديانة يتساوى فيها الاختلاف مع الاعدام. . . ان الاسلام هو مصدر تسعة أعشار الارهاب العالمي الرسمي. هل يتوجب علينا ان نحرس مكاتبنا ومسارحنا ومتاحفنا من هذا التعصب الذي يريد فرض الرقابة على ثقافتنا مع مفعول رجعي. . .»(٥٤). وطبعاً دون ان يغفل تشبيه الاسلام بالنازية والشيوعية، اذ ان الأنظمة الفكرية التي تتضمن في مبدئها الأصلي نفسه، مشروع الفتح العالمي، هي النازية والشيوعية والاسلام. وبما ان النظام العالمي الجديد قد كرّس الانتصار النهائي على النازية والشيوعية، فان الاسلام، برأيه، يظل التهديد الباقي، وبالتالي «لا يمكن المساومة مع مشروع هدفه تدميرنا»(٥٥).

تتكرر الصورة نفسها في بريطانيا، مع إضافة عامل الانحسار الأخلاقي والروحي الذي كانت تلعبه المسيحية في نظام القيم والثقافة في الغرب. فقد كتبت «كلير هولينغورث»، الصحافية البريطانية المتخصصة بالشؤون العسكرية، مقالة بعنوان «مذهب تسلطي آخر يحاول التسلل إلى الغرب»، قالت فيها ان «الأصولية الاسلامية تصبح بسرعة التهديد الرئيسي لسلام وأمن العالم وأيضاً سبباً للاضطرابات المحلية وعلى الأصعدة الوطنية من خلال الارهاب. انه خطر مشابه لخطر النازية والفاشية في الثلاثينات والشيوعية في الخمسينات. . .»(٥٦).

وفي تحليل أكثر شمولية، يرجع السير «الفريد شيرمان»، مستشار «مارغريت تاتشر»، أسباب الخوف من تنامي الاسلام وخطره إلى فراغ روحي وضياع اجتماعي وابتعاد عن اخلاقيات المسيحية وإهمال رسمي ومنافسات أوروبية وهجرة متزايدة. فقد كتب، في مقالة، نشرها سنة ١٩٩٣ تحت عنوان «الانطلاقة الاسلامية الجديدة داخل أوروبا»، عن تهديد الاسلام لأوروبا مستعرضاً أهم اسبابه، حيث يقول «ان هناك تهديداً إسلامياً لأوروبا المسيحية. انه سيتطور ببطء ولا يزال بالامكان وقفه. لكن سياسات القوى الأوروبية تفعل كل ما يمكن لتغذيته. والعناصر التي خلقت التهديد هي:

١ ـ سياسات الهجرة اللامسؤولة تماماً في غرب ووسط أوروبا التي خلقت هنا بسرعة أقلية مسلمة متزايدة التشدد من ١٥ مليون نسمة.

٢ ـ عزل تركيا من قبل المجموعة الأوروبية، التي رفضت جهود تركيا المخلصة للانضمام إلى المجموعة، مما أجبرها على التوجه إلى العالم الاسلامي الذي كانت تريد الهرب منه.

٣ ـ سياسة المانيا العدوانية في البلقان التي هدفت إلى تفكيك يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وإخضاع الصرب وضمان السيطرة على المنطقة بمساعدة هنغاريا.

٤ ـ مساندة الفاتيكان لهذه السياسة وإصرار البابا على كسب ودّ الدول العربية بغض النظر عن مصالح أقلياتها المسيحية. الاستعمار الاسلامي التدريجي لغرب ووسط أوروبا يدين إلى حدّ كبير للضياع الاجتماعي والروحي هناك. والعنصر الآخر هو تراجع القيم المسيحية والغربية بسبب إغفال التاريخ الغربي، ومن ضمنه الخطر من الاسلام. . .». وبناء على هذه الأسباب، يتضمن تعليل «شيرمان» للخوف من «الاستعمار الاسلامي» تحذيراً من مخاطر اختراق قيم الاسلام لنقاط الفراغ التي تعود، برأيه، إلى «انهيار إيمان مثقفي وساسة الغرب بقيمهم»(٥٧)، بحيث يتم إدراج عناصر أخرى في الصورة، متناقضة مع الارهاب أو متكاملة معه في صيغة تهديد ثقافي أو عقائدي، إلى درجة تساعد على إختزال الخطر الاسلامي في احتمال القبول الطوعي بالاسلام كتعويض عن الفراغ الروحي وانهيار القيم. وفي هذا الاطار، ينبغي إرجاع الاستحضار الغربي للمسيحية في مواجهة هذا التهديد، وعملية التحذيرالمتمادي من النتائج الخطيرة المترتبة عن انتشار ظواهر الثقافة الاسلامية وشعائر الدين في شوارع الغرب. هذه الظواهر، التي حذّر «فوكوياما» من خطرها، حيث يكون التشادور والصلاة أخطر على النظام العالمي الجديد وطريقة الحياة في الغرب، من امتلاك المسلمين لقنبلة نووية، تضيف على صورة الاسلام جميع التفاصيل التي يتم تجميعها في سياق ينسف، منذ الآن، إمكانية إدراج العالم الاسلامي في هذا النظام العالمي، من موقع العضوية الفاعلة أو التعاون المتبادل، إضافة إلى ان شمولية الصورة تسعى إلى تطويق الرغبة في الحوار وتسّد أفق التفاعل في المستقبل. وبهذا المعنى، تصبح مفهومة معركة الحجاب في فرنسا، كما تظهر واضحة الدوافع من استهداف المسلمين انطلاقاً من ثيابهم أو مساجدهم أو شعائرهم، من قبل مؤسسات وأفراد العنصرية الجديدة، إلى درجة مخيفة في أبعادها وتفاصيلها، وتكاد تصدر جميعها عن قرار واحد أو إجماع سياسي رسمي وشعبي. ففي السويد، في أوروبا الاسكندينافية حيث تجربة الاحتكاك بالاسلام حديثة العهد، بدون ذكريات تاريخية أليمة أو مقدمات دموية وسياسية، يتسبب حريق متعمد في أحد مساجد ستوكهولم، يعقبه سؤال للسياسية اليمينية «فيفيان فرانتسن»: «كم سيستغرق الأمر قبل ان يركع أطفال السويد باتجاه مكة؟»(٥٨).

تندرج هذه النماذج وتتكامل في سياق إستراتيجي قرّر قادة النظام العالمي الجديد اعتماده في مواجهة الاسلام. فالعناصر التي تشكّل صورته تصدر عن قناعة مسبقة بحاجة

الغرب إلى إبقاء العالم الاسلامي على هامش هذا النظام العالمي الجديد. ولكي يبقى ضحية وزبوناً وسوقاً ومسرحاً لاستعراض القوة، ينبغي العمل الجماعي المباشر من أجل محاصرته واستنزاف قدراته والاستئصال الوقائي لبذور الخطر الكامن فيه.

وهكذا، تبرّر الصورة إستراتيجية معاذية وهجوماً وقائياً ضد خصم مؤكّد في الصورة ومحتمل في الواقع، كما تخفي حقيقة الموقع الذي ينبغي على الاسلام ان يحصل عليه في ظل النظام العالمي الجديد، الذي يقترح أحد مثقفيه الجامعيين ان يكون محاصراً «وسط حدود دامية».

منذ الاعلان عن ولادة هذا النظام العالمي الجديد، ظهرت إرهاصات الدعوة إلى حروب أهلية مفتوحة في الجزء الجنوبي من العالم، وخاصة في آسيا وأفريقيا حيث يشكّل المسلمون قوة بشرية واقتصادية هائلة، ترافقت مع حروب وقائية داخل أوروبا وعلى حدودها، إعلامياً وثقافياً وعسكرياً، ضد الحضور الاسلامي، سواء أكان في صورة مهاجرين أو أقليات تنتمي عضوياً إلى دول أو قوميات أوروبية أم كان في اطار حق شرعي باقامة كيان إسلامي أوروبي في البوسنة أو البانيا. . . وهكذا، بدأ النظام العالمي الجديد سياسة وضع الاسلام وسط حدود دامية، ووجد ضالته المساعدة في تعاون حكومات وأحزاب وقبائل، وفي سياسات ضيقة وخاطئة تعارض هذا النظام بطريقة تحقّق وتخدم دعوته إلى الحروب الأهلية الاسلامية، وخاصة في النقاط والمواقع الجيو-إستراتيجية، بحيث تأتي مزدوجة المصدر وآحادية النتيجة، وتكون عامة وشاملة، وقودها الطوائف والقبائل والأجناس والسلاح المتدفّق عليها من كل الجهات، مجاناً أو بأبخس الأثمان، وضحيتها الناس والاقتصاد والمستقبل ومكانة مرموقة في هذا النظام العالمي الجديد. . .

فإذا كانت الحروب الأهلية حدوداً دامية داخلية، فان النظام العالمي الجديد، ووفق منظومة أفكاره ومصالحه، يدعوالعالم الاسلامي إلى حروب حضارية ودينية، لكي تلتقي هذه الحروب وتحاصر الاسلام من الداخل والخارج في وقت واحد. وفي هذا السياق، تصبح الشيوعية مطلباً روسياً وغربياً في جمهوريات آسيا الوسطى الاسلامية، وعدواً لدوداً أو حكماً مرزولاً في الجزء المسيحي من الاتحاد السوفياتي السابق؛ وعندما تخدم الديمقراطية مصالح هذا النظام تكون إنجازاً حضارياً، أما أن تخدم مصالح المسلمين، فذلك يمهد الطريق للظلامية القادمة؟ لذلك يقترح «نيكسون» تسريع وتيرة التحديث في العالم الاسلامي بهدف قطع الطريق أمام أي انفلات إسلامي ويدعو إلى مواجهة الخطر الاسلامي من خلال «دعم مصالحنا ومصالح أهل التحديث في العالم

الاسلامي»[٥٩]. اما «هانتنغتون»، الـذي يعتبر ان الـديمقراطيـة سوف تكون لمصلحة «القوى السياسية المعادية للغرب»، وبالتالي، فان مصالح الغرب تقتضي دفع المسلمين باتجاه خيارات تستنزفهم، وليس باتجاه أفكار أو مشاريع قد تكـون نتائجهـا معاكسـة ومتناقضة مع هذه المصالح. وبهذا المعنى، يدعو «هانتنغتـون» الغرب إلى «تحسين التعاون والوحدة داخل حضارته الخاصة، وخصوصاً بين عناصره الأوروبية والأميركية الشمالية؛ ودمج المجتمعات الغربية مـع المجتمعات الأوروبيـة الشرقيـة والأميركيـة اللاتينية التي تعتبر ثقافاتها قريبة من ثقافة الغرب؛ والحفاظ على العلاقات التعاونية مع روسيا واليابان، والحدّ من تطور النزاعات المحلية داخل الحضارات إلى حروب رئيسية داخلها، والحدّ من توسّع القوة العسكرية للدول الاسلامية ـ الكونفوشيوسية؛ والاعتدال في خفض القدرات العسكرية الغربية، والحفاظ على التفوق في شرق وجنوب غربي آسيا، واستغلال النزاعات والخلافات بين الدول الاسلامية والكونفوشيوسيـة، ودعـم المجموعات داخـل الحضارات والمتعـاطفة مـع القيم والمصالـح الغربيـة؛ وتقويـة المؤسسات العالمية التي تعكس وتضفي الشرعية على المصالح والقيم الغربية، وتدعيم انخراط الدول غير الغربية في هذه المؤسسات...»[٦٠]

وبديهي ان تستقوي هذه الاقتراحـات بعرض عسكـري يقوده مجلس التعـاون لشمال الأطلسي، CCNA، الذي تأسّس عام ١٩٩١، وتقدمت روسيا بطلب الانتساب اليه، لكي تنضم إلى ٣٨ دولة تعرض عضلاتها على العالم، من فلاديفوستوك إلى فانكوفر. وفي المقابل، تأتي الدعوة إلى تعميق وتأجيج الصراعات «على طول حدود جبهة الدول الاسلامية ذات الشعار الاسلامي، من محيط انتفاخ قارة أفريقيا إلى وسط آسيا»، والعمل على تغذية أعمال العنف بين المسلمين والمسيحيين في يوغسلافيا والبلقان، في أرمينيا والفيليبين ونيجيريا، في مصر ولبنان والسـودان... إضافـة إلى مواجهـات تاريخيـة متجـددة بين المسلمين واليهود والهنـدوس والبـوذيين في كـل من فلسـطين والهنـد وبورما...[٦١]

وإذا أضفنا إلى هذه المواجهات الحروب الأهلية الداخلية، يصبح موقع الاسلام في النظام العالمي الجديد واضحاً ومحاصراً. وهكذا يكون لدى الاسلام حدود دامية، كما يرغب في ذلك «هانتنغتون»، الذي لم يتعمّق في فهم معنى العبارة التي ذكرهـا الشاعر الأميركي «روبرت لويل»، عندما قال في إحدى قصائده:

«عند سقوط الرب، بدأ الشيطان أكثر حرية بيننا».

هوامش وملاحظات

(١) ـ حول دور الحضارة في قيام الانتظام المجتمعي الخاص، من المفيد الرجوع إلى كتاب قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، نشر دار العلم للملايين، بيروت، طبعة ١٩٨١، الصفحات ١١٣ ـ ١٣٧.

(٢) ـ ذكرها الدكتور رزق الله هيلان في مقالته: نظام عالمي جديد... ام حالة عابرة؟ المنشور في مجلة الطريق، العدد الثالث، أيار ١٩٩٤، صفحة ٤٨.

(٣) ـ - Richard Nixon: Seize The Moment, Americas Challenge in a One - Super Power World; Ed. Simon and Schuster, New York, 1992.

وقد ترجم محمد زكريا إسماعيل هذا الكتاب ونشرته مكتبة بيسان، بيروت، ١٩٩٢، تحت عنوان: أميركا والفرصة التاريخية، كيف تواجه أميركا الدولة العظمى الوحيدة التحديات العالمية الراهنة. إلّا اننا رجعنا إلى النصوص التي ترجمها محمد السماك في مقالته حول هذا الكتاب، المنشورة في مجلة الاجتهاد، العدد ١٤، شتاء ١٩٩٢، الصفحات ١٦٧ ـ ١٨٨، تحت عنوان: إقتناص اللحظة: الولايات المتحدة والعالم الاسلامي بعد نهايات الحرب الباردة.

(٤) ـ راجع مجلة الشؤون الخارجية، شتاء ٩٢ -٩٣، وكذلك ملحق النهار، العدد ٩٥ الصادر في ١/١/١٩٩٤.

(٥) ـ نفس المرجع السابق.

(٦) ـ صدرت مقالة فوكوياما حول نهاية التاريخ في مجلة المصلحة القومية صيف ١٩٨٩، ثم تحوّلت إلى كتاب صدر سنة ١٩٩٢ بعنوان: نهاية التاريخ والانسان الأخير. وقد صدرت ترجمته العربية عن مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٣.

(٧) ـ يقول الن ريان: «من خلال وجهة النظر هذه تشكل معركة «جينا»... نهاية التاريخ. وعندما رأى هيغل نابوليون يتجول في مدينة جينا الساقطة رأى بالفعل «روح العالم .متوّجاً وراكباً على فرس». لقد سويت الأمور في جينا وأبرمت فيما بعد في ستالينغراد وهيروشيما». راجع مقالته: البرفسور هيغل في طريقه إلى واشنطن، المنشورة في مجلة الاجتهاد، العدد ١٥ ـ ١٦، بيروت، ١٩٩٢، صفحة ٢٨٧.

(٨) ـ برتراند راسل: حكمة الغرب، نشر سلسلة عالم المعرفة، الجزء الثاني، العدد ٧٢، الكويت، ١٩٨٣، صفحة ٢٩١.

(٩) ـ يقول راسل انه «أصبح من الواضح ان الاقتتال الداخلي بين الأمم الأوروبية كان كفيلاً بأن يهدّد، منذ ذلك الحين، بقاء الحضارة الغربية ذاتها». حكمة الغرب، الجزء الثاني، صفحة ٢٩٢.

(١٠) ـ اعتمد فوكوياما على قراءة الكسندر كوجيف لفينومنولوجيا الروح عند هيغل، وكان كوجيف هذا، واسمه الأصلي الكسندر كوجفنيكوف، ماركسياً معجباً بالرأسمالية قبل ان ينشق في الثلاثينات ويقيم في فرنسا، حيث عمل في وزارة الاقتصاد الفرنسية وحاضر في معهد الدراسات العليا حول ظاهرية الروح لهيغل، في محاولة لتوصيف الرأسمالية بانها ترجمة لنظرية هيغل حول نهاية التاريخ، وهي الترجمة التي ينقلها فوكوياما إلى الليبرالية.

(١١) - فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والانسان الأخير. مرجع مذكور، صفحة ١٨٢.
(١٢) - المرجع السابق، الصفحات ٦٨ - ٦٩ و ٧١.
(١٣) - المرجع السابق، صفحة ٧١.
(١٤) - المرجع السابق، صفحة ٧٣.
(١٥) - المرجع السابق، صفحة ٧٧.
(١٦) - يقول فوكوياما: «والليبرالية في المجال الاقتصادي هي الاعتراف بحق حرية النشاط والتبادل الاقتصاديين المرتكزة على الملكية الخاصة وقوانين السوق. فمنذ ان اتخذ تعبير «الرأسمالية» معنى إحتقارياً على مرّ السنين، أصبح من الضروري وفق متطلبات العصر، استبداله بتعبير «اقتصاد السوق الحر»؛ فالتعبيران مقبولان عند الكلام على الليبرالية الاقتصادية...». المرجع السابق، صفحة ٧٠.
(١٧) - المرجع السابق، صفحة ٦٩.
(١٨) - ويقول فوكوياما في الصفحة ٧٠: « ولكن حتى في الوقت الذي تسير فيه الليبرالية والديمقراطية جنباً إلى جنب عادة، يمكن ان تنفصلا من الناحية النظرية، ومن الممكن لبلد ما ان يكون ليبرالياً دون أن يكون بخاصة ديموقراطياً، كما كانت حال بريطانيا في القرن الثامن عشر... ويمكن لبلد ان يكون ديمقراطياً دون أن يكون ليبرالياً، اي دون أن يحمي حقوق الأفراد والأقليات. المثل الصالح على ذلك الجمهورية الاسلامية في إيران التي أعدت انتخابات منتظمة مرضية نسبياً في بلد من العالم الثالث، وأمّنت بذلك للبلاد ديمقراطية لا شك بأنها أفضل مما كانت عليه أيام الشاه...».
(١٩) - تكشف تطورات الأوضاع الداخلية في أوروبا ان ولادة النظام العالمي الجديد قد ترافقت مع تنامي التيارات العنصرية. ففي الانتخابات الفرنسية الأخيرة حصلت الجبهة الوطنية في فرنسا على ١٣٪ من أصوات الناخبين؛ وحصل حزب اليمين المتطرف في بلجيكا على ٤٥٪ من أصوات الناخبين في مناطق الفلامان وعلى ١٢٪ في بلجيكا كلها؛ وفي النمسا، فان الحزب الليبرالي، الذي أسسّه قدامى النازيين بقيادة هايدر، حصل على ١٨٪ من أصوات الناخبين. وكانت حصة اليمين المتطرف في سويسرا ١٦ مقعداً في البرلمان، وخمسة مقاعد وزارية لحزب الحركة الاجتماعية الايطالية. كما تشهد أوروبا الاسكندينافية قيام أحزاب عنصرية تهدّد، منذ الآن، بتغيير نظرة سكان هذه المناطق إلى ذواتهم وإلى الآخرين، وهذا ما تؤشّر عليه سياسات حزب التقدم في النروج والدانمارك، حزب الديمقراطية الجديدة في السويد، حزب ديمقراطيي الوسط في هولندا... أما روسيا وأوروبا الشرقية ففيها إشارات لا تبعث على الاطمئنان مطلقاً: من تقدم حزب جيرينوفسكي في روسيا إلى انفجار الأحقاد ضد الغرباء في المجر وبولندا ورومانيا وصولاً إلى البلقان والحرب الدائرة في يوغسلافيا السابقة، ضد المسلمين. وأخيراً فان نمو حزب الجمهوريين بزعامة فرانز شونهوبر وحزب الوحدة الشعبية الالمانية بزعامة فراي قد ترافق مع ازدياد العنف العنصري ضد الأجانب، وخاصة المسلمين الأتراك، اذ وقع في المانيا وفي سنة ١٩٩٢ وحدها أكثر من ٢١٨٤ إعتداء على المسلمين.
وللمزيد من المعلومات حول تطور العنصرية الجديدة في أوروبا والأسباب الحقيقية التي ساعدت على تأجيج الكراهية ضد الغرباء، ننصح بقراءة كتاب:
- **Michel Wieviorka: Racisme et Xenophobie en Europe; Ed. La Decouverte, Paris, 1994.**

(٢٠) ـ يعتبر «دومون» ان الذهنية الافتراسية لليبرالية هي التي سمحت لأصحاب السوق في تدمير البنى الاقتصادية وتبديد مصادر الطاقة وتلّوث البيئة وتدمير التوازن في الطبيعة. لذلك اختار لكتابه، الذي يحلّل فيه واقع ونتائج التجربة الليبرالية، عنواناً وضع فيه الليبرالية في تناقض مع الديمقراطية. انظر كتابه:

- Réne Dumont: Misère et Chomage, Liberalisme ou Démocratie ; Ed. Seuil, Paris, 1994.

(٢١) ـ وردت في ندوة الاسلام وتحديات العصر، المنشورة في جريدة السفير يومي الجمعة والسبت في ١٠ و ١١/٦/١٩٩٤. حلقة يوم الجمعة.

(٢٢) ـ نهاية التاريخ... مرجع مذكور، صفحة ١٢٣.

(٢٣) ـ وردت في ندوة الاسلام وتحديات العصر، مرجع مذكور، حلقة يوم السبت.

(٢٤) ـ يقول الن ريان: «ليس التاريخ هو الذي أملى الديمقراطية على اليابان، ولكن الذي أملاه هو هجومان نوويان واحتلال أميركي. ولم يكن فشل النازية هو الذي قاد جمهورية المانيا الاتحادية إلى التعددية الديمقراطية وإلى الرأسمالية، إنما ملايين القتلى والجرحى الذين سقطوا في ستالينغراد وهامبورغ ودرسدن وبرلين... لماذا علينا ان نتصور ان الجمهورية الشعبية الصينية سوف تتحول إلى صورة موسعة عن الولايات المتحدة؟ سيكون هناك تحول تكنولوجي ولكن لماذا سيكون هناك تحول ثقافي...»؟ البروفسور هيغل في طريقه إلى واشنطن، مرجع مذكور، صفحة ٢٩٣.

(٢٥) ـ نهاية التاريخ... مرجع مذكور، صفحة ٢٣٠.

(٢٦) ـ المرجع السابق، صفحة ٢٣١.

(٢٧) ـ المرجع السابق، صفحة ٢٠٥.

(٢٨) ـ ألن ريان: البروفسور هيغل... مرجع مذكور، صفحة ٢٩٢.

(٢٩) ـ نشر هانتنغتون مقالته حول صدام الحضارات في مجلة الشؤون الخارجية في صيف ١٩٩٣، ثم نشر مقالة أخرى يرّد فيها على منتقديه تحت عنوان: ان لم تكن الحضارات فماذا تكون؟ وقد نقلتها إلى العربية مجلة شؤون الأوسط، العدد ٣٠، حزيران ـ يونيو ١٩٩٤، الصفحات ٥٠ ـ ٦٠. أما العبارة المذكورة فقد وردت في الصفحة ٥٧ من هذه المقالة.

(٣٠) ـ المرجع السابق، صفحة ٥٦.

(٣١) ـ المرجع السابق، صفحة ٦٠

(٣٢) ـ صموئيل هانتنغتون: صدام الحضارات، ترجمة هنادي محمد، نشر مجلة المنطلق، العدد ١٠٦، شتاء ١٩٩٤، بيروت، صفحة ١٧٥.

(٣٣) ـ يقول هانتنغتون: «يمكن احتواء القوى التي تثير الصدامات بين الحضارات من خلال الاعتراف بها فحسب. ففي «عالم الحضارات المختلفة»، مثلما إنتهى مقالي، يتعين على كل [حضارة] «ان تتعلم التعايش مع الحضارات الأخرى». إن ما يهم الناس في نهاية المطاف ليس هو الايديولوجية او المصالح الاقتصادية، بل الايمان والأسرة والدم والعقيدة، فذلك هو ما يجمع بين الناس وما يحاربون من أجله ويموتون في سبيله». ان لم تكن الحضارات فماذا تكون؟ مرجع مذكور، صفحة ٦٠.

(٣٤) ـ صدام الحضارات، مرجع مذكور، الصفحات ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٣٥) ـ المرجع السابق، صفحة ١٩٣.
(٣٦) ـ المرجع السابق، الصفحات ١٨٨ ـ ١٨٩.
(٣٧) ـ المرجع السابق، صفحة ١٩٥. ويذكر الن ريان في مقالته، صفحة ٢٨١، ان «لي كوان يو» كان يطلق على النظام الذي أقامه في تايوان تسمية «رأسمالية شرق آسيا الكونفوشيوسية».
(٣٨) ـ كيشوري محبوباني: أخطار التفسّخ، مقالة منشورة في مجلة شؤون الأوسط، العدد ٣٠، الذي يضّم اهم الردود على مقالة صدام الحضارات، صفحة ٣٨.
(٣٩) ـ نقلاً عن الترجمة العربية لكتاب ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، نشر معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٩، الصفحات ٥٨ ـ ٥٩.
(٤٠) ـ وردت في ندوة الاسلام وتحديات العصر، مرجع مذكور، حلقة يوم السبت.
(٤١) ـ وردت في المرجع السابق، حلقة يوم الجمعة.
(٤٢) ـ ريتشارد نيكسون: اقتناص اللحظة... مرجع مذكور، صفحة ١٩٥.
(٤٣) ـ المرجع السابق، صفحة ١٩٩.
(٤٤) ـ المرجع السابق، صفحة ١٩٦.
(٤٥) ـ سوف نعالج أثر العنف والعنصرية في علاقة الغرب مع الآخر في الفصل السابع. وكنا قد أشرنا إلى بعض المعلومات الصحفية والأبحاث الحديثة الظهور حول يقظة التيارات العنصرية في أوروبا، في الهامش رقم ١٩ من هذا الفصل.
(٤٦) ـ ذكرها فريد هاليداي في مقالته: ايديولوجيا أم ايديولوجيات العداء للمسلمين،المنشورة في جريدة الحياة على حلقات، الحلقة الرابعة، العدد ١١٤٠٧، الأربعاء في ١١/٥/١٩٩٤.
(٤٧) ـ نقلاً عن هانتنغتون: صدام الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ١٨٣.
(٤٨) ـ يقول فوكوياما في كتابه المذكور، صفحة ٢٠٥: «سوف لا يبقى في نهاية التاريخ أي منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية.فلقد سبق ان رفضتها الشعوب لاعتقادها انها كانت لا ترتقي إلى مستوى النظام الملكي أو الأرستقراطي أو التيوقراطي أو الفاشي أو الشيوعي الكليّاني... أو بقية الايديولوجيات الأخرى التي ظهرت على الأرض. ولكنه اليوم، عدا العالم الاسلامي، ثمة على ما يبدو بروز إتفاق عام يقبل بشرعية ادّعاءات الديمقراطية الليبرالية...».
(٤٩) ـ المرجع السابق، صفحة ٧١.
(٥٠) ـ انظر مقالة جوزف سماحة: نهاية التاريخ وردود الفعل، المنشورة في مجلة الاجتهاد، العدد ١٥ ـ ١٦، ربيع وصيف ١٩٩٢، بيروت، صفحة ٣٠٣.
(٥١) ـ راجع تحديد هانتنغتون لخطوط النزاع بين الحضارات في مقالته: صدام الحضارات، مرجع مذكور، الصفحات ١٨١ ـ ١٨٥.
(٥٢) ـ المرجع السابق، الصفحات ١٩٤ ـ ١٩٥.
(٥٣) ـ ذكرها جوزف سماحة في مقالته المذكورة سابقاً، صفحة ٣٠٦.
(٥٤) ـ المرجع السابق، الصفحات ٣٠٦ ـ ٣٠٧.
(٥٥) ـ المرجع السابق، صفحة ٣٠٧.
(٥٦) ـ نقلاً عن فريد هاليداي في مقالته المذكورة سابقاً.
(٥٧) ـ نقلاً عن المرجع السابق.

(٥٨) ـ المرجع السابق .
(٥٩) ـ ريتشارد نيكسون : إقتناص اللحظة ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٠٣ .
(٦٠) ـ صدام الحضارات ، مرجع مذكور ، صفحة ١٩٥ .
(٦١) ـ حول حدود الاسلام الدامية ، انظر المرجع السابق ، الصفحات ١٨٢ ـ ١٨٥ .

القسم الثاني

عالمية الإسلام

«وإنّ هذا صراطي مستقيماً فاتبّعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله ذٰلكم وصّيكم به لعلّكم تتقون».

«ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال انني من المسلمين. ولا تستوي الحسنة ولا السيئة، ادفع بالتي هي أحسن فان الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليّ حميم».

القرآن الكريم

خصوصية العالمية الاسلامية

تمتاز عالمية الاسلام بخصوصية ظاهرة تقوم على مبدأ «لا محدودية المكان والزمان». فما هو تحديد مكاني وزماني، بالنسبة للحضارات الأخرى، لا ينطبق على حالة الحضارة الاسلامية التي بدأت، كروحانية أصلها من حيّز جغرافي ثم ما لبثت أن سارت نحو «عالمية مكانية» يتواصل فيها الانتشار الحضاري مع تعميم الدعوة التي تخاطب الانسانية كلها بهدف توحيدها على قاعدة التعاليم التي جاء بها الوحي. فقد اشترط التأسيس الروحي ـ الفكري للاسلام امتداداً لا محدوداً لمكانه، وبالتالي، انفتاحاً وانتشاراً متواصلاً لما ينتج عنه من شرائع وعادات وقيم وثقافة وفنون وعلوم واقتصاد وسياسة وأخلاق. . .

باختصار، تحدّد الدعوة ـ الوحي خطّ السير الذي ينبغي على الحضارة اقتفاؤه، كما ترسم لها المكان الذي تستقر فيه: العالم. فالحضارة هنا مرآة الفكر الذي انبثقت منه. وكما الفكر ـ الوحي رسالة إلى العالمين، كذلك الحضارة، بكل تفاصيلها، ثمرة عالمية تنتمي للانسانية كلها أكثر مما تنتمي إلى المكان ـ المجتمع الذي تبرعمت فيه بادىء الأمر.

وما هو خاص بالمكان ينطبق أيضاً على الزمان. فالاسلام يوحّد الزمن الانساني كله، وهو لم يبدأ مع الهجرة النبوية الّا ليؤكّد استمرارية الحركة التاريخية التي قرّر الله بدايتها مع «آدم»، وأرسل وحيه إلى «محمد» (صلعم) لكي يواصل دعوة الناس إلى متابعة المسيرة، كما فعل أسلافه من الأنبياء، باتجاه توحيدي: وحدة الألوهية، وحدة المراحل التاريخية في مسارها نحو الغائية الالهية، وحدة البشر في مسيرتهم الوجودية والتاريخية نحو تحقيق الكمال الالهي على الأرض.

تساعد هذه اللامحدودية المكانية والزمانية على بلورة الكمون القوي لعالمية الاسلام، ليس فقط من حيث أصوليته الروحية ـ الفكرية وشمولية الوحي، ولكن أيضاً من حيث كونه حالة الاكتمال لحركة المكان والزمان والبشر، ولا يعني الاكتمال نفياً لنتائج هذه الحركة بقدر ما يؤكد واقع الاحتواء والتواصل. وبالتالي، «فالاسلام ليس

غربياً، كما لا يصحّ اعتباره شرقياً بصورة مطلقة، فهو غريب عن العالم الحديث خاصة، ذلك أنه الاحسن تأقلماً مع وضعيات الدورة الكونية الزائلة. إنه بسيط وبديهي وفي نفس الوقت يحتوي على كنوز الحكمة الصوفية والماورائية التي تغذّت منها أجيال طويلة من المتأملين والقديسين. ومن خلال أبعاده العامودية والأفقية، يستطيع الاسلام إجراء مصالحة واقعية بين الانسان والعالم الذي يحيط به، وكذلك بينه وبين خالق جميع الأشياء. فالاسلام عالمي، بكل ما في الكلمة من معنى»، كما يقول «روجيه دي باسكيه»[1].

لكن هذه العالمية المتدفّقة من فكر تستلهمه وتحاكيه، تظهر لدى بعض الغربيين المهتمّين بالاسلام مليئة بالعجائبية والغموض والدهشة، أكثر مما هي منسجمة مع روح الفكر، كما أشار «دي باسكيه». وبالرغم من ذلك، تبدو عالمية الاسلام ظاهرة بدون التباسات المكان والزمان. فإذا كان الاسلام قد «ولد في منطقة من أكثر مناطق العالم القديم بدائية وتخلفاً»، كما يقول «فرانشيسكو غابرييلي»، فانه «سرعان ما تجاوز حدوده وتطور من ظاهرة محلية وعامل داخلي في حياة الأمة العربية إلى عقيدة كونية وقوة عالمية، وذلك في عملية لا يزال المؤرخون يختلفون حولها حتى اليوم». ومع ذلك، يرى هذا المستشرق الايطالي الكبير أن عالمية الاسلام مسألة لا جدال حولها. إذ أنها «بالنسبة لأولئك الذين يدرسون الديناميكية الغامضة لهذه العملية، لا تعد شرقية ولا غربية، كما لا يمكن اعطاؤها أي تحديد جغرافي أو ثقافي. انها فقط القوة العجيبة التي تشع من العقيدة الجديدة، ومن الدولة التي أقامتها هذه العقيدة، والتي نمت في كل اتجاه وانتجت حضارة موحدة إلى حدّ يدعو إلى الدهشة، وذلك رغم الاختلاف الشديد بين البيئات والمستويات الثقافية التي ازدهرت عليها...»[2].

جوهرياً، تأسّست حضارة الاسلام على الوحي الذي انطلاقاً منه وانسجاماً معه، نمت العوامل الروحية والأخلاقية التي مهّدت السبيل أمام وضوح التجربة الحضارية، ووحّدت بين الدعوة الدينية والحضارة، بحيث تزدهر الثانية باستمرار توافقها مع الأولى. وتبعاً لذلك، فإن التأسيس الحضاري القائم على الوحي يعني الأصل الروحي ـ الفكري للتجربة الانسانية في الاسلام، كما يغذّي الميل العالمي الكامن فيها. الأمر الذي يحدّد ـ كما سنرى فيما بعد ـ نقطة التناقض الجذرية بين هذا الأصل ومادية الأصل العالمي لحضارة الغرب، دون أن يعني القول بروحانية الأصل نفياً للجوانب المادية، بقدر ما يضبطها ويحدّ من جنوحها وانفلاتها من دائرة الوحي.

إضافة إلى هذه الروحانية، يرمز الوحي الى مفارقة على درجة كبيرة من الأهمية،

ليس فقط من ناحية دلالات القرآن على التمايزات التاريخية والظواهر المادية والفكرية والسلوكيات العامة، وإنما، وبصورة أدقّ، من حيث خصوصية نزوعه نحو العالمية والشمولية بوصفهما غاية ناتجة عن الأصل ومتواصلة معه. وبعبارة أخرى، فقد أرفق الله الانسان برؤية معينة تجاه العالم، تجعل تواصله معه ـ أي الانسان مع الله ـ لا يقف في «مكان» ولا ينتهي في «زمان»، بل «صراطاً مستقيماً» يسير الانسان على نهجه في سياق استكمال تجربته الانسانية المتصالحة باستمرار مع الارادة الالهية.

انسجاماً مع هذه العالمية الأصيلة في الاسلام، كان مستقبل الدعوة يضغط للانطلاق خارج الحيّز الجغرافي للتنزيل. وإذا كان هذا الانطلاق قد اتخذ صورة «فتوحات»، فان الانتشار العالمي لهذه الدعوة لم يكن تجسيداً لانتصارات عسكرية بقدر ما هو استجابة منتظرة من قبل مجتمعات متعددة الانتماء الثقافي واللغوي والسياسي والمعتقدي، كانت ترى في الاسلام مخرجاً من مأزق تاريخي وإفلاس فكري، ومدخلاً إلى تجربة جديدة وفق إنموذج جديد يعترف بخصوصياتها في اللحظة نفسها التي يدرجها فيها في نظام توحيدي يفتح لها أبواب المستقبل.

صحيح ان الانتصارات العسكرية كانت قد فتحت طريق الاسلام نحو الخارج، لكن ما هو صحيح أكثر، ان هذه الانتصارات لم تكن كافية وحدها من أجل إبقاء أبواب العالم مفتوحة أمام الاسلام. ففي الشرق، كما في الغرب، كان الاسلام يواجه ممالك مشهورة بتفوقها وقدراتها الحربية، في وقت لم يكن المسلمون يملكون فيه «القوة النارية» ولا «التنظيم العسكري»، ولا حتى «وسيلة خاصة تكتيكية أو فنية من شأنها أن تجعلهم يتفوقون على خصومهم»، كما يقول «بوسكيه»[٣]؛ كما كانوا، على عكس خصومهم، «يعانون من نقص في المهارات والتسلح، وكذلك في العدد، ولم تكن لديهم خبرة قتالية في تشكيلات كبيرة. وفي الأيام الأولى لم تكن لديهم معدات الحصار ولا أسلحة الحصار. . . . ولم يكن لديهم أي أسطول. وحتى في البر لم يكن يوجد لديهم ما يقابل سلاح الفرسان المدرع والكتائب الموجودة لدى بيزنطة وبلاد فارس»، كما يقول «برنارد لويس»[٤]. إضافة إلى كل ذلك، كان الفاتحون العرب يتقدمون في سهوب آسيا وجبالها، ويواجهون جيوشاً متمرّسة في حروب لم يعرف العرب مثلها من قبل في «غزواتهم» الصحراوية، حيث وعورة الجبال وبرودة الطقس وبُعد المسافات كانت من العوامل التي تحدّ من قدرة العرب الحربية. وبالرغم من ذلك كله أهمل المسلمون الأوائل الانتشار في المناطق الأكثر أماناً والأقل قوة وسكاناً، مثل سهول أوراسيا الخالية وادغال أفريقيا وصحرائها الشاسعة، واتجهوا نحو الشرق والغرب، نحو

شمال أفريقيا وجنوب أوروبا غرباً، ونحو آسيا الوسطى وتخوم الهند والصين وفارس شرقاً، هناك حيث كانت تنتظرهم جيوش الغرب المسيحي وامبراطورية فارس وشعوب الجبال والسهول المحاربة فيما وراء فارس.

وفق هذا السياق، يمكن القول ان الاسلام أصبح عالمياً في السلم أكثر مما حقّق انتصارات عسكرية في الحرب. حتى أنه في فترات الهزيمة وتراجع الفتوحات أوتوقّفها، كان - كفكر ودعوة - يتقدم باستمرار. ففي سنة ٦٥٤ ميلادية، عندما عبر العرب نهر جيحون، أو عندما وصل «قتيبة بن مسلم» إلى مداخل خوارزم قرب مصبات هذا النهر، أو حتى عندما وقف الفاتحون العرب عاجزين أمام الحواجز الجبلية والمناخ القاسي لآسيا الوسطى، وجبال القوقاز وسهوب روسيا الجنوبية والممالك القوية حول أحواض نهر الدون والفولغا السفلى، وحيث كانوا ينتصرون وينهزمون، يتقدمون ويتراجعون، كان الاسلام يتجاوز نتائج المعارك وصعوبات المناخ والطبيعة، وبالتالي يتقدم كرسالة في الوقت الذي ينتقل فيه الفاتحون بين مدّ وجزر. فقد انتشر الاسلام في آسيا وأفريقيا وفي عموم الشرق بواسطة مضامينه الفكرية أكثر مما انتشر بفضل انتصاراته العسكرية، رغم أهميتها ودورها في فترة معينة من تاريخه. خاصة وأن غالبية المناطق التي اعتنقت الاسلام أو تعايشت معه، في الهند والصين واندونيسيا وصولاً إلى أفريقيا الغربية والوسطى، إنما فعلت ذلك بعد انتهاء زمن الفتح بسنوات طويلة. وهذا يعني، فيما يعنيه، أن عالمية الاسلام لا ترجع إلى انتصارات «السيف» بقدر ما ترجع إلى انتصارات الفكر واستعداد تلك الجماعات للدخول فيه واعتناقه.(٥) ولم تفعل ذلك إلاّ بعد أن تعرّفت عليه بواسطة تجار - دعاة، وبعد أن عاينت عن كثب أبعاده التوحيدية ورسالته واعترافه بالرسالات السماوية والهوّيات الثقافية الخاصة.

وهكذا انتشر الاسلام شرقاً. انهارت امبراطورية كسرى أمامه في لحظة احتضار الزرادشتية. وفيما وراء فارس لم يكن ثمة عوائق فكرية تمنعه من نشر رسالته إلى العالمين. فالوثنية التي كانت سائدة هناك بلغت قمة افلاسها، والبوذية لم تشكل تهديداً حاسماً، ولم يرفض الاسلام التعايش معها رغم الاختلاف المعتقدي. وبالتالي، انهارت وثنيات آسيا وأفريقيا أمام توحيدية الاسلام، وأقامت أديان الصين والهند صلحاً معه، حاربته حيناً، وسالمته حيناً، وأخذت منه في أحيان كثيرة. بالمقابل، أخذ الاسلام من هذه المجتمعات الشرقية - الآسيوية في السلم أكثر مما أخذ منها في الحرب. هناك، حيث التراث الحضاري لآسيا يغطي قروناً طويلة، وجد الاسلام فوائد حضارات متنوعة، سرعان ما أقبل عليها وفتح أبوابه أمام رجالاتها، واعاد الحياة إلى ابداعات

مكبوتة وموروثات يهددها الزمن. وفي غضون قرنين تقريباً كانت كنوز وثمرات هـذه الحضارات وخبرات وتجارب مجتمعاتها قد تآلفت مع روح الاسلام، وساهمت منـذ ذلك الوقت في بناء حضارته. ولم يكن ذلك كله ممكن الحدوث بمعزل عن السياق العام الذي سارت عليه عالمية الاسلام ونوعية النظرة التي قدمتها عن نفسها وعن ذلك العالم الجديد ـ القديم الذي استقرت فيه.

أما الغرب الأوروبي، فقد كان على مرأى العين، ويتصل بـأرض الاسلام من الشرق والغرب والجنوب، ولأنه كذلك، كان محطّ أنظار الـدولة الاسـلامية ودعـاتها ومشروعها العالمي. وكما كان الحال بالنسبة لآسيا، كان كذلك الحال بالنسبة للغرب المسيحي، مع فارق تاريخي هام يظهر في أن هذا الغرب، غير المكتمل جغرافياً في تلك الفترة من الزمن (بداية القرن الثامن)، كان يمثّل قوة امبراطورية تنازعت مع الفرس حكم الشرق وبلاد العرب لسنوات طويلة، كما ينتمي إلى عقيدة توحيدية وعالمية مثله، وهي المسيحية. وبالتالي، لم يكن الاسلام في مواجهة مع وثنية أو معتقدات محلية، وإنما كان يواجه جماعات تقول بالتوحيد واليوم الآخر، وتنظر إلى عقيدتها المسيحية كرسالـة عالميـة، تمامـاً كما ينـظر المسلمون إلى عقيـدتهم. ومع ذلـك، لم تخرج الفتوحات عن نفس السياق الذي عبّرت عنه. أي أنها لم تكن العامل الحاسم الذي سمح للاسلام بالامتداد نحو الغرب. ففي بيزنطة كانت الامبراطورية المسيحية الشرقية في حالة احتضار، رغم انها ظلت بمنـأى عن غزوات البـرابرة القـادمين من الشمال الأوروبي، وظلت عدة قرون عائقاً أمام الاسلام من الانتشار باتجاه أوروبا الشرقية، التي ستتعرّف على الاسلام في العهد العثماني. أما روما، العـاصمة العـالمية للمسيحيـة الغربية، فقد كانت تئن من وطأة العنف البربري لقبائل الشمال وتنتـظر من يعيد إلى المسيحية قوتها التوحيدية، ويلمّ شمل امبراطورية ممـزقة. وهـذا يعني أن فتوحـات المسلمين في المجتمعات التي تدين بالمسيحية كانت تتمّ في زمن مفارق: احتضار بيزنطة وتمزّق روما، من جهة، وعدم قدرة المسيحية بشقيهـا الشرقي ـ الارثـوذكسي والغربي ـ الكاثوليكي على وقف التدهور العام الذي وصل إلى ذروته بظهور الاسلام.

وبالتالي، فإن امتداد الاسلام نحو الغرب ينبغي أن يلحظ أثر الفتـوحات من نـاحية، والوضعية العامة لهذا الغرب، من ناحية ثانية. كما أن العلاقة بينهما سوف تظهر، ابتداء من تلك الفترة، محكومة بهذين العاملين. ذلك أن الاسلام، ومنذ ظهوره على الساحة العالمية، كان يشكل بالنسبة للغرب تهديداً عقائدياً وسياسياً من جهـة، وحافـزاً نحو الوحدة والنهضة من جهة ثانية. وهذا الأمر سوف يغطي تاريخ العـلاقة التي وضعت

الاسلام والغرب في حالة صراع وتفاعل، حذر وإعجاب، ولا تزال كذلك حتى العصر الراهن.

بعد أن دان بالاسلام الشرق التابع لبيزنطة التي تراجعت إلى حدود عاصمتها، تقدم الاسلام نحو الغرب حيث امتد إلى شبه جزيرة إيبريا وصقلية وكريت وبعض الجزر اليونانية والبلقان، وترك آثاراً سياسية وثقافية مباشرة في فرنسا وشبه جزيرة ايطاليا وأوروبا الوسطى وكلِ البلقان؛ وفي العصر العثماني، أصبح الاسلام جزءاً مؤثراً في مصير شرق أوروبا وصولاً إلى روسيا. وهذا يعني أن عالمية الاسلام واجهت غرباً متعدداً، وتعاملت معه على هذا الأساس. فمن ناحية أولى كان هناك الغرب البيزنطي ـ اليوناني في المنطقة الواقعة شرقي البحر الأبيض المتوسط. ومن ناحية ثانية، كان هناك الغرب الفرنسي الجرماني ومعه ايطاليا وصقلية في المنطقة الواقعة في القسم الأوسط من البحر الأبيض المتوسط. ومن ناحية ثالثة كان هناك الغرب الأسباني ـ البرتغالي في شبه جزيرة ايبريا الواقعة على الحوض الغربي لهذا البحر. وأخيراً كان هناك الغرب ـ الشرقي أي أوروبا الشرقية وبعض أجزاء أوروبا الوسطى.

ومما لا شك فيه، فقد لعبت الأوضاع الداخلية لكل جزء من هذا الغرب دوراً هاماً في انتشار الاسلام أو عدمه على حدّ سواء، تماماً كما كان لها نفس الدور في تقبّل اثر الاسلام الحضاري أو رفضه. وبالتالي، فإن الغرب المتعدّد هذا عرف علاقات متنوعة مع الاسلام، تمتزج فيها الأعمال الحربية جنباً إلى جنب مع علاقات تفاعل اقتصادي وحضاري وعقائدي.

وهكذا، وصل المسلمون، في غضون سنوات قليلة، إلى ثغور الغرب واستقروا في بعض مدنه. وفي سنة ٧١٥ ميلاديه سيطر المسلمون على جميع المدن الأسبانية الهامة وعلى شمال شبه الجزيرة الايبرية وصولاً إلى الحدود الجنوبية لفرنسا. كما تمكنوا، في زمن الاغالبة، من التقدم نحو جنوب أوروبا، واستطاعوا، بين ٨٢٧ و ٨٤٩ ميلادية، الوصول إلى صقلية، وباليرمو، ومسينا، ونابولي، كما تمكنوا «بين سنتي (٨٤٦ ـ ٨٤٩) من تهديد روما نفسها مرتين، دون أن تقع بين أيديهم. ودفع البابا حنا الثامن (٨٧٢ ـ ٨٨٢) الجزية للمسلمين لسنتين كما يبدو»(٦).

ورغم أن الانتصار الاسلامي لا يظهر بداهة التفوق العسكري والبشري بقدر ما يكشف عن استعداد الغربيين لمشروع جديد أكثر إنسانوية يخرجهم من الأفق المسدود للحالة التي كانوا يعيشون فيها، فإن مقاومة الغرب بتحالف الكنيسة وامراء المقاطعات قد

ساهمت بوقف الانتشار الاسلامي في الغرب الأوروبي، دون أن تكون هذه المقاومة وحدها سبباً لوقف الانتشار المذكور. فقد لعب مصير الاندلس دوراً حاسماً في هذه المسألة، خاصة عندما انفصلت أسبانيا العربية ـ الاسلامية ـ أي الأندلس ـ عن مركز الدولة الاسلامية لحظة انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين سنة ٧٥٠ م. «ورغم أن شكلاً من العلاقة المعقدة ظل قائماً بين الأندلس والدولة الاسلامية، الاّ أن النتيجة الأهم التي ترتبت على هذا الانفصال هي توقّف المدّ البشري القادم من الشرق ومن شمال أفريقيا، مما اضطر السلطة العربية الصاعدة في أسبانيا، ان تجهض طموحاتها في دخول عمق الأراضي الأوروبية، انطلاقاً من قاعدتها الجديدة، وهو أمر لم يكن مستحيلاً، وأجبرت بالتالي أن تنكفيء إلى حدود الاندلس، فتتخلى عن «نوربون» الفرنسية سنة (٧٥٦ م)، و «برشلونة» سنة (٨٠١ م)، وتتحصن فيما بقيت عليه، متخلية نهائياً عن مشروعها الاستراتيجي الأول. شكل هذا التراجع فرصة لبقايا المملكة الفيسكوتية القديمة، ان تشكّل في شمال البلاد قاعدة لاستعادة اسبانيا، الأمر الذي سيتحقق نهائياً مع سقوط غرناطة سنة (١٤٩٢ م)، في ذروة انقسام المسلمين وصراعاتهم الداخلية»[٧].

ورغم أن المسلمين لم يتخلوا نهائياً عن مشروعهم العالمي، فيجدّدوا التوغل في ظل العثمانيين ويصلوا إلى وسط أوروبا، فان محاولتهم الأخيرة اتسمت بطبيعة دفاعية تختلف في ظرفها واسبابها عن الانتشار الأول، الأمر الذي سرعان ما تحوّل إلى هزيمة إثر تقدم الغرب الاستعماري.

وهكذا، مزّق الاسلام بانتصاره وحدة العالم، «الذي عمّر أكثر من ألف سنة، فشطره شطرين: شرقاً وغرباً»، كما تقول «زيغريد هونكه»[٨]، أو أنه «غيّر وجه العالم»، كما يقول «بيرين»[٩]. وفي مواجهة هذا الانتصار، «أحاط الغرب نفسه إحاطة محكمة بستار حديدي لمئات من السنين خوفاً من هجوم الشرق عليه. لقد أرغم الاسلام بهويته المستقلة عن الغرب، الغرب أن يؤسّس عزلته الذاتية»[١٠]. بيد أن هذه العزلة لم تكن الاّ نسبية ومؤقتة، فقد ظل الغرب محتفظاً بحد أدنى من الاحتكاك والتفاعل الحذر، ولكنه ظلّ أيضاً ولفترة طويلة يحلم بالعودة إلى غلبته التاريخية على الشرق ما قبل الاسلامي؛ ذلك ان الوحدة السياسية للبحر الأبيض المتوسط كانت تشكل باستمرار قوة أوروبا، شرط أن يظل الأبيض المتوسط «بحيرة رومانية»، أما أن يتحول إلى «بحيرة اسلامية»، فإن المسألة تحتاج إلى تصرّف من نوع آخر يختلف عن العزلة: استعادة السيطرة بواسطة القوة، وهذا ما حاوله الغرب في مرحلته الصليبية فأخفق، ثم كرّره في ذروة عصره الاستعماري، وحقّق اهدافه بنسبة كبيرة[١١].

وبوضوح أكثر، يصح القول جغرافياً، أن ثمّ بحرين متوسطين: واحد غربي وآخر شرقي، تفصل فيما بينهما «الجغرافيا» ولاحقاً «الحضارة». يتاخم الأول، من جهة الشرق، «إيطالية، وصقلية، وممر بحري عرضه مئة ميل يقع بين رأس سوريللو في جنوب غربي صقلية وبين رأس بون في الشمال الشرقي من تونس»، ويمتد الثاني، من «سواحل صقلية الشرقية، التي كانت بين آن وآخر، وفي مختلف عصور التاريخ، ميدان قتال، ونقطة التقاء البحرين حتى سواحل آسيا الصغرى وسوريا».

وتبعاً لامتداده الجغرافي، شكل البحر الأبيض المتوسط منذ قرون سحيقة موطناً لحضارتين متمايزتين، لا يلغي تمايزهما حقيقة انتمائهما اللاحق لمسيحية واحدة، إذ أنه لما «عقد لواء النصر للمسيحية، ظهرت الكنيسة الرومانية والامبراطورية الرومانية المقدسة في الغرب، وكان الشرق مثوى الحضارة الهيللينية وفيه ظهرت الكنيسة الارثوذكسية اليونانية والامبراطورية البيزنطية». ومن التمايز بين مسيحية رومانية وأخرى بيزنطية، جاء الاسلام منتصراً، وانطلق من مكة مخترقاً الحيّز الجغرافي المذكور آنفاً. وكان بنتيجة ذلك، أن امتدّ الاسلام من سوريا إلى آسيا الصغرى، ومن شمال أفريقيا إلى أسبانيا وسفوح جبال البرانس. وفي خلال قرن واحد تقريباً استوعب الاسلام الفواصل الجغرافية والثنائية الحضارية، وأصبح مركز الحضارة على السواحل الجنوبية والغربية للغرب الأوروبي، والسواحل الجنوبية والشرقية للشرق البيزنطي(١٢).

يبدو للوهلة الأولى وكأن الميل العالمي الذي شرع بتنفيذه الاسلام باتجاه أوروبا من ناحية وآسيا وأفريقيا من ناحية أخرى، يعكس طموحاً سياسياً واقتصادياً أكثر مما يجسّد إرادة عامة على نشر الدعوة وتوحيد العالم. لكن إذا تعمّقنا في دراسة أشكال ومراحل التقدم الاسلامي خارج شبه الجزيرة العربية، مع كل ما رافقه من تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية، لما صَعُب علينا إدراك الاستراتيجية التوحيدية للاسلام كعقيدة دينية شمولية ونظام حياة ومجتمع، وحيث تندرج المستويات الثانوية لاطماع الدولة الاسلامية الناشئة والمتمثلة ببسط السيطرة.

وفق هذا السياق، تظهر عالمية الحضارة الاسلامية منفصلة عن الدولة والمصالح السياسية والاقتصادية، على عكس العالمية الغربية التي أدرجت الانتشار العالمي لفوائد الحضارة داخل نظام المصالح السياسية والاقتصادية لدول الغرب. بمعنى آخر، إذا كانت الدولة الاسلامية، وتحديداً في زمن الفتوحات الكبرى، قد رأت في التوسّع ونشر الاسلام مدخلاً لتحقيق مكاسب مادية للدولة الناشئة، فإن المنطق الذي تحكّم بمسار الدعوة لم يعبّر عن علاقة مشروطة بين هذه الدعوة والثروات المتدفقة على الدولة بفضل

الفتوحات، خاصة وأن الدعوة كانت قد رافقت الفاتحين، وفي نفس الوقت تواصلت خارج الأعمال الحربية، بل أيضاً واظبت على الانتشار والتأثير رغم الهزائم أو توقّف الفتوحات. ويمكن القول أكثر من ذلك، ان الدعوة الاسلامية كانت تنتشر في العالم وتترسّخ في مناطق كثيرة لم تعرف اطلاقاً أيّ نوع من الفتوحات. ففي وسط أفريقيا وغربها، وفي وسط آسيا وشرقها الأقصى، وصولاً إلى المحيط الهادىء وجزره المتعددة، كانت عالمية الدعوة ثمرة لجهود سلمية جاءت بعد انتهاء زمن الفتوحات بوقت طويل، وحقّقت في هذه المناطق تغييرات هامة، ولا زالت إلى اليوم الديانة التي تؤمن بها غالبية هذه المجتمعات، رغم بعثات التبشير وخضوع هذه المجتمعات لسيطرة الاستعمار الغربي، وهزيمة الدولة الاسلامية أمام التفوّق الاستراتيجي لأوروبا الحديثة.

وتجد هذه المفارقة أهميتها في أن الاسلام، رغم الهزيمة التاريخية التي أصابته اثر التقدم الغربي، لا يزال يشكّل العقيدة الأولى في العديد من المجتمعات الأفريقية والآسيوية، حيث كان انتشار الدعوة سلمياً. أما في المناطق التي دخلها الاسلام عن طريق الفتوحات، فإنه سرعان ما تراجع عنها عندما تغيّرت موازين القوى. ان خروج الاسلام من المناطق المفتوحة، من اسبانيا والجزر الايطالية واليونانية وبعض مناطق أوروبا الشرقية والوسطى، يقابله بقاء الاسلام في أفريقيا وآسيا وصولاً إلى أندونيسيا.

وهذا يعني، أن المناطق التي دخلها الاسلام بالسلم كانت أكثر ممانعة وتصميماً على خيارها وإيمانها، من تلك التي دخلها بواسطة الفتوحات. ومع ذلك، تجدر الاشارة إلى أن الاسلام، وخاصة في المناطق الأوروبية التي خرج منها سياسياً، ظل موجوداً بأثره المعتقدي وتأثيره الحضاري والفكري، وهما الأثر والتأثير اللذان ساهما في نهضة أوروبا، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المنطق الداخلي لعالمية الحضارة والدعوة في الاسلام لم يقم إطلاقاً على منهجية تربط هذه العالمية بسياسة الدولة ومصالحها. وما تقدّم أوروبا على حساب الاسلام، وبفضل منجزاته الحضارية داخل أوروبا نفسها، سوى دليل على طبيعة هذا المنطق. هذا مع العلم أن مسألة الفتوحات، وكذلك التفوّق العسكري، لا زالت موضع التباس وتساؤل، ليس فقط من ناحية عدم الدقّة التي تحيط بتحليل الانتصارات العسكرية للاسلام في مواجهة أوروبا، بل أيضاً في السهولة التي سمحت وبرّرت هذه الانتصارات، وجعلت مناطق كثيرة في أوروبا تقبل على الاسلام.

ويمكن أن نشير في هذا السياق، إلى الدراسة المعمّقة التي قام بها «اولاغ إغناسيو»، في كتابه المشهور، «لم يغز العرب اسبانيا أبداً»(١٣)، حيث يظهر دخول

الاسلام إلى أسبانيا كنتيجة طبيعية لضرورات داخلية، أكثر مما هو نتيجة منطقية لانتصارات عسكرية خارجية.

ومن ناحية أخرى، تكشف العلاقة التاريخية، التي قامت في الاسلام بين الدولة والحضارة، عن منهجية مميزة وضعت سيرورة الحضارة والدعوة خارج نصاب المصالح السياسية والاقتصادية للدولة الاسلامية. ففي حين كانت الدولة تقدم للتطور الحضاري كافة احتياجاته المادية والمؤسّسية، فإنها في نفس الوقت لم تضع هذا التطور في خدمة التوازن السياسي وضروراته المرحلية والاستراتيجية. لذلك حافظت الحضارة على مسارها العالمي داخل المناطق التي تشكل خطراً على الاسلام، وكذلك انتشرت الدعوة والحضارة في مناطق لم تصل إليها سلطة الدولة الاسلامية على الاطلاق.

صحيح تماماً أن الاسلام استطاع، ولعدة قرون، الامساك بمفتاح العالم، ووضع بين يديه المبادرة السياسية في التوازن الدولي، كما فرض سيطرته على أهم ممرات التجارة العالمية واخضع هذه الاخيرة لشروطه ومصالحه، لكن ما هو صحيح أيضاً ان التفوق السياسي الاقتصادي للاسلام لم يسفر عن الغاء نهائي للخصوصات الثقافية والاجتماعية للبلاد التي دخلت في سلطته، كما أن هيمنته الاقتصادية لم تحدث أزمات حياتية ولم تتطور على حساب مصالح الآخرين.

وتجد هذه المفارقة تبريراتها في واقع أن التوسّع السياسي للاسلام لم يتوسّل القوة كوسيلة وحيدة ـ رغم أن عدداً لا يستهان به من مؤرخي الغرب يشدّدون على هذه الناحية ـ وواقع أن قيام دولة اسلامية واحدة مترامية الاطراف قد شجع وعزّز امكانيات التبادل التجاري، الذي لم يتأخر بدوره في تغذية التفاعل الفكري والثقافي طيلة خمسة قرون. «بل ان جماعات كثيرة في جنوب شرق آسيا وفي شرق افريقيا وغربها، انما تحوّلت إلى الاسلام من خلال جهود التجار أساساً»(١٤). ولكي لا تبدو هذه الفرضية مرتجلة أو منحازة، نشير إلى أن توحيدية النظام الفكري للاسلام كانت تكشف باستمرار عن ذاتها وعن دورها الكامن في تفاصيل مجمل التطورات التاريخية التي رافقت توسّع النفوذ السياسي والفكري للاسلام. ولم تقف هذه المرافقة عند حدود العلاقات المادية، وإنما تعدّتها إلى ما هو اعمق من ذلك، واقصد بذلك العلاقات الثقافية.

وفق هذا السياق، وتحديداً فيما يتعلق بتاريخ الصلات المختلفة التي نسجها الاسلام مع أوروبا، يندرج الموقف الديني والحضاري الذي أبداه الاسلام في مواجهة الغرب، وخاصة من ناحية الموقف من الديانة المسيحية، بما هي عقيدة رسمية للغرب

في العصر الوسيط، وكذلك من ناحية العلاقة مع الحضارة الاغريقية ـ الرومانية، بما هي مصدر استلهام لحضارة الغرب الوسيطي ودعامته الاساسية، أو كما يرغب مؤرخو الغرب الحديث في اعتبارها كذلك.

ونظراً لأهمية هذين العاملين ـ المسيحية والحضارة اليونانية ـ بالنسبة للغرب، فإن هذا الأخير واظب على التعامل مع الاسلام على أساس كونه تهديداً وخطراً على المسيحية، وعلى التقليل من دور الاسلام الحضاري، سواء من ناحية قصوره الذاتي في انتاج الحضارة، أم في ترداده للحضارة اليونانية واختصار دوره في عملية ترجمة لم يشهد لها العالم مثيلاً. وذلك ان التعامل مع انجاز الاسلام بهذه الصورة السلبية لم يكن ممكناً إذا لم يكن الاسلام، عملياً، ممثلاً لديانة وحضارة عالميتين ظهرتا في صورة تحدٍ كبير للغرب، الذي كان، في ذلك الوقت، صاحب المبادرة على سواحل البحر الأبيض المتوسط، والذي شكلت المسيحية نزوعه العالمي. ان موقف الاسلام من المسيحية، نظرياً وعملياً، وكذلك موقفه من الحضارة الغربية في صورتها اليونانية، سوف يذلّلان الشوائب التي رافقت انتشار الاسلام في العالم الغربي، ويظهرانه في سياق دعوة توحيدية وضعت المسيحية في ثنايا فكرها العالمي وانفتحت على الغرب اقتباساً وعطاءاً، مؤسسة بذلك منهجية إنموذجية للعلاقات العقائدية والحضارية.

من ناحية أولى، اقرّ القرآن مضامين الانجيل والتوراة، وصدّقت نبوة محمد (صلعم) بهذا الاقرار، وعملت بموجبه: ﴿الذين يتبّعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحل لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم أصرهم والاغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه أولئك هم المفلحون﴾[١٥]. كما تضمّن القرآن أكثر من تسعين آية تتعلق بنبوة عيسى ورسالته إلى العالم. ولم يكن الاسهاب القرآني مجرد تأكيد لشرعية نبوة سابقة، أو قراءة لتاريخيتها، بقدر ما كان دعوة صريحة إلى علاقة عملية معها، علاقة تبدأ بالاقرار بأن المسيحية رسالة سماوية: ﴿وآتينا عيسى بن مريم البينات وايّدناه بروح القدس...﴾[١٦]، يتحول معها التأييد الالهي إلى أوامر مشدّدة تدعو إلى عدم اكراه المسيحيين بالدخول إلى الاسلام، والاكتفاء بابلاغهم بما جاء به الوحي: ﴿... وقل للذين اوتوا الكتاب اسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولّوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد﴾[١٧]. أما البلاغ نفسه، فإنه لن يكون أكثر من محاورة مشروطة باللين، باستثناء أولئك الذين انحازوا إلى الظلم: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب الاّ بالتي هي أحسن الاّ الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذي انزل

إلينا وأنزل إليكم والهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾[١٨]. وبينما يصرّ القرآن على وصف المسيحيين بانهم أقرب الناس ﴿مودة للذين آمنوا﴾، وذلك لأنهم﴿لا يستكبرون﴾[١٩]، ينطلق من مبدأ التوحيد ليطلب ممارسة العدالة الكاملة تجاههم: ﴿وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا واليه المصير﴾[٢٠].

لا يعني ذلك أن القرآن قد تجاوز التمايزات والاختلافات الطارئة، التي وضعت المسيحية في تناقض مع الاسلام وقبلها كما هي. بالعكس تماماً، ينبغي الفصل بين موقف القرآن من نبوة عيسى وموقفه من التعديلات المستجدة في النص والمبدأ، والتي أسفرت بدورها عن انقسامات حادة داخل المسيحية نفسها. وفي حين يقبل الاسلام بالمسيحية، لا يمكنه اهمال تلك التعديلات السلبية أو التشويهات، التي برزت بشكل واضح حول مسائل التثليث والألوهية والتجسيد. فقد رفض القرآن بشدّة مبدأ التثليث، لما يتضمنه من نفي مباشر للوحدانية الالهية[٢١]. كما ينظر القرآن إلى ألوهية المسيح باعتبارها تشويهاً لاحقاً لرسالته[٢٢]، وتجسيده بوصفه ابناً لله[٢٣]، ينزع عنه صفة النبوة، بما هي خصوصية إنسانية، ويضفي على الخالق صفة تتناقض مع خصوصيته الالهية: الوحدة والخلود. «إن مفارقة الله الثابتة تنفي أن يكون له «ابن» من نفس الطبيعة التي له هو، والتي من خلالها سيدخل في صيرورة عالم الكائنات المحكوم عليها بالموت. وعلى هذا قس بالنسبة لمريم العذراء التي يحترمها المسلم - كما يقول «روجيه غارودي» - ان القرآن يدعو يسوعاً يسوع «ابن مريم»، لكن المسلم يعتبر تسمية مريم بـ «أم الله» أمراً تدنيسياً ورجساً»[٢٤]. إنطلاقاً من هذه المسلمات «المقدسة»، نسج الاسلام علاقته بالمسيحية، وبناء عليها كانت الممارسة التاريخية محكومة بتطابقها مع تعاليم القرآن: فإن كانت سلبية، يكون الالتزام بالاسلام ناقصاً، وإن كانت إيجابية تكون مرآة لوحدة الايمان والعمل. وفي الوقت الذي تنكشف فيه سلبيات عابرة تجاه مسيحيي أرض الاسلام، فإن وقائع التاريخ الاسلامي لا تنفيها، عندما تؤكد غلبة التعامل الايجابي كممارسة ثابتة وملحوظة، دفعت العديد من مؤرخي تلك الوقائع في الغرب إلى تأكيدها وإعلان اعجابهم بها.

وكما يعترف «فاسيلييف» و«برهيه»، فإن الاسلام تميّز «بتسامح ملحوظ»، وفي جميع المناطق المسيحية التي أصبحت جزءاً من عالم الاسلام، سمح المسلمون بتواصل الحياة الطبيعية في معظم الكنائس والمؤسسات المسيحية، ولم يضعوا عراقيل تذكر أمام ممارسة الشعائر الدينية. «وفي عهد شارلمان في بداية القرن التاسع، كانت

فلسطين تحتوي العديد من منازل الضيافة والمستشفيات الخاصة بالحجاج، كما أعيد ترميم الأديرة والكنائس، وجرى تشييد الجديد منها. . . وتمّ تنظيم المكتبات في الكنائس؛ أما الحجّاج فقد كانوا يزورون الأماكن المقدسة دون أن يتعرضوا لازعاج من أدنى الناس»[٢٥]. طبعاً، لم يغفل كاتب هذه الحقيقة الاشارة إلى السلبيات العابرة التي حدثت في القرن العاشر، «حيث جرت بعض الحالات المعزولة، تعرّض خلالها الحجّاج المسيحيون للاعتداء، والتي كانت بمعظمها بدون أسباب دينية»، ان أفعالاً كهذه، يقول فاسيلييف، «كانت عرضية ومؤقتة»[٢٦]. أما «ول ديورانت»، فقد نقل الحقيقة نفسها وأرفقها باعجاب وتقدير، وأشار إلى مفارقتها عن ممارسة الدول المسيحية نفسها تجاه رعاياها، بحيث لم يتردد في اعتبار تسامح الاسلام تجاه المسيحيين أكثر تسامحاً من المسيحيين أنفسهم، وبهذا المعنى، يقول: «لقد كان أهل الذمة المسيحيون، والزردشتيون، واليهود، والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح، لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض عليهم أكثر من ارتداء زي ذي لون خاص، واداء فريضة عن كل شخص، تختلف باختلاف دخله، وتتراوح بين دينار وأربعة دنانير (من ٤,٧٥ إلى ١٩ دولاراً أميركياً). ولم تكن هذه الضريبة تُفرض الاّ على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح، ويُعفى منها الرهبان والنساء والذكور الذين هم دون البلوغ، والارقاء، والشيوخ، والعجزة، والعمي، والشديدو الفقر. . . ولا تفرض عليهم الزكاة. . . . وكان لهم على الحكومة أن تحميهم، وكانوا يتمتعون بحكم ذاتي يخضعون فيه لزعمائهم، وقضاتهم وقوانينهم».

«وكان المسيحيون في بلاد آسيا الغربية، خارج حدود الجزيرة العربية، يمارسون شعائر دينهم بكامل حريتهم وبقيت الكثرة الغالبة من أهل بلاد الشام مسيحية حتى القرن الثالث الاسلامي، ويحدثنا المؤرخون، انه كان في بلاد الاسلام في عصر المأمون احد عشر الف كنيسة، كما كان فيها عدد كبير من هياكل اليهود ومعابد النار وكان المسيحيون أحراراً في الاحتفال بأعيادهم علناً، والحجاج المسيحيون يأتون أفواجاً آمنين لزيارة الاضرحة المسيحية في فلسطين. وقد وجد الصليبيون جماعات مسيحية كبيرة في الشرق الأدنى في القرن الثاني عشر الميلادي، ولا تزال فيه جماعات منهم إلى يومنا هذا. واصبح المسيحيون الخارجون على كنيسة الدولة البيزنطية، والذين كانوا يلقون صوراً من الاضطهاد على يد بطارقة القسطنطينية، واورشليم، والاسكندرية، وانطاكية، اصبح هؤلاء الآن احراراً آمنين تحت حكم المسلمين الذين لم يكونوا يجدون لنقاشهم ومنازعاتهم معنى يفهمونه. ولقد ذهب المسلمون في حماية المسيحيين إلى أبعد من

هذا، إذ عيّن والي انطاكية في القرن التاسع الميلادي حرساً خاصاً ليمنع الطوائف المسيحية المختلفة من أن يقتل بعضها بعضاً في الكنائس وانتشرت أديرة الرهبان واعمالهم في الزراعة، وفي اصلاح الأراضي البور. وكانوا يتذوقون النبيذ المعصور من عنب الأديرة، ويستمتعون في أسفارهم بضيافتها. وبلغت العلاقة بين الدينين في وقت من الأوقات درجة من المودة، تبيح للمسيحيين الذين يضعون الصلبان على صدورهم ان يؤمّوا المساجد ويتحدثوا فيها مع اصدقائهم المسلمين.

وكانت طوائف الموظفين الرسميين في البلاد الاسلامية تضم مئات من المسيحيين، وقد بلغ عدد الذين رقوا منهم إلى المناصب العليا في الدولة من الكثرة درجة أثارت شكوى المسلمين في بعض العهود. فقد كان سرجيوس والد القديس يوحنا الدمشقي خازن بيت المال في عهد عبد الملك بن مروان، وكان يوحنا نفسه ـ وهو آخر آباء الكنيسة اليونانية ـ رئيس المجلس الذي كان يتولّى حكم دمشق. وكان المسيحيون في بلاد الشرق يرون أن حكم المسلمين اخف وطأة من حكم بيزنطة وكنيستها»(٢٧).

وأكثر من ذلك، فإن المسيحية نفسها واصلت عملية انتشارها جنباً إلى جنب مع رسالة الاسلام، دون أن تتدخل السلطات الاسلامية، وهي في أوج قوتها وذروة نفوذها، بهدف الحدّ من التغلغل العقائدي للمسيحية في عقر دار الاسلام. وبالعكس من ذلك، فإن المسيحية نفسها قد استفادت من النفوذ الاسلامي، وتمكنت من إيصال مبادىء عقيدتها إلى أماكن لم يكن متيسراً لها دخولها قبل اتساع رقعة الدولة الاسلامية. وبهذا المعنى يشير «بارتولد» إلى أن المسيحية رافقت الاسلام إلى معظم البلاد التي اعتنق أهلها العقيدة الاسلامية، ذلك أن «انتشار النصرانية والمانوية في بلاد المغول، واليهودية والنصرانية في القوقاز وشواطىء فولجا، يعود إلى العصر الاسلامي . . . وكانت في بلاد الخلافة، الممتدة من رأس سان فنسنت الواقعة جنوبي البرتغال إلى سمرقند، مؤسسات مسيحية غنية، قد حافظت على أملاكها غير المنقولة الموقوفة عليها. وكان نصارى بلاد الخلافة يتعاملون مع عالم النصرانية بدون مشقة، ويتمكنون من أن يتلقوا منهم إعانات لمؤسساتهم الدينية، وكان في المؤتمر الديني الذي انعقد في القسطنطينية في سنة (٦٨٠ ـ ٦٨١) مندوب من القدس أيضاً. ثم أن المسيحيين المقيمين ببلاد الخلافة كانوا مرتبطين بعضهم ببعض ارتباطاً وثيقاً»(٢٨).

لا شك أن ممارسة هذه طبيعتها لم تكن خارج النظام الفكري التوحيدي للاسلام، الذي كان يملي على الدولة والأمة قوانين العلاقات مع الرسالات الأخرى،

ذات الاتجاه التوحيدي. وإذا حدثت ممارسات مخالفة، بصرف النظر عن نوعية القائمين بها، فانها تكون متناقضة مع النظام الفكري المذكور. واذا كان الاسلام قد انتشر بوسيلة الجهاد دون غيرها، فإن هذا لا يؤكد أن عقيدته قد فرضت نفسها على الآخرين بقوة السيف. ذلك ان الصراع العسكري والسياسي الذي جرى بين الاسلام الصاعد والدول المجاورة له، لم يتضمن ميلاً لتدمير الهويات العقائدية والثقافية لغير المسلمين، باستثناء الوثنية التي كان على معتنقيها حرية الاختيار بين الاسلام والسيف. وبينما يميّز الاسلام بين الوثنية، كهوية مشركة ينبغي القضاء عليها، وبين العقائد التوحيدية الأخرى، فإنه كرّس تاريخياً وبشكل أنموذجي واقع الاعتراف المتبادل بين الرسالات السماوية، رغم ان الاسلام كان خاتمة لها ومهيمناً عليها، كما ينص على ذلك القرآن. لقد كانت معاملة الاسلام القوي والضاغط للمسيحيين واليهود والزردشتيين والطوائف الموحدة الصغيرة الأخرى، مميزة وخاصة. «لقد اعتبرت أديانهم اديانًا شقيقة للاسلام، رغم القول أن شكلها الراهن آنذاك قد ذهب بنقائها، ومع ذلك فهم موحّدون وعلى ذلك فقد اعتبروا حلفاء»، كما يقول «مونتغمري واط»[٢٩].

وبسبب من حساسية العلاقة بين المسيحية والاسلام، خاصة في أعقاب مواجهات دموية بين العالمين الاسلامي والمسيحي منذ الحملات الصليبية وحروب استرجاع اسبانيا وصولاً إلى الحروب التحريرية في زمن الاستعمار الحديث، تعمّدنا الاسهاب في عرض ممارسة الاسلام تجاه المسيحية، ممارسة لم تتغير مع انتقال الاسلام من القوة إلى الضعف، بقدر ما كانت تتأثر، إلى درجة كبيرة، بطبيعة الموقف الذي كانت تبديه أوروبا ـ المسيحية آنذاك ـ تجاه الاسلام، أو الاستخدام الذي لجأت إليه أوروبا ـ العلمانية الآن ـ من خلال التسلّح بالمسيحية اثناء التقدم والسيطرة على العالم الاسلامي.

وكان بامكاننا الرجوع إلى المصادر العربية ـ الاسلامية لاثبات الخلفية التوحيدية لموقف الاسلام من المسيحية، لكننا ارتأينا الرجوع إلى أراء مؤلفين، فلاسفة ومؤرخون، غربيين، لما في ذلك من أهمية موضوعية، خاصة وأن غربيين آخرين لم يتوقفوا عن اتهام الاسلام بأنه السبب الوحيد الذي أوقف انتشار المسيحية في العالم. فقد تشكلت في الغرب «رؤية فكرية قد تهيأت في القرن الثاني عشر، توسعت وتدفقت في القرن الثالث عشر والرابع عشر لتمتد حتى القرن الثامن عشر، وحتى العصر الاستعماري. هذه الرؤية تنطلق من عداء واسع للنبي الذي بـ «نبوته الكاذبة» قد أوقف تطور الانسانية باتجاه المسيحية»[٣٠].

من ناحية ثانية، تظهر عالمية الاسلام في صورة انفتاح حضاري مميّز، فقد كان الاسلام في مرحلته المبكرة، ولكي يستكمل بناء ذاته، قد إنكب على التعلّم والاقتباس عن الأعمال الباهرة الخاصة بالشعوب التي دخلت تحت لواء الاسلام، وساعدته الامكانيات الروحية والطاقات المكبوتة على تمثّل ثقافات الآخرين بمنهجية تفاعلية اسفرت عن بلورة وتشييد المنطق التوحيدي للحضارة العربية الاسلامية. كما انتجت هذه المنهجية رؤية معينة للذات وللآخر تنهل بدورها من توحيدية وعالمية العقيدة. وبالتالي، سوف يؤخذ العرب المسلمون من جميع الحضارات بدون استثناء دون ان يخالجهم أدنى شعور بالنقص، وسوف يدخلون كل ما أخذوه في منظومة حضارية جديدة يحملون لواءها إلى العالم دون أن تظهر في مواقفهم وعلاقاتهم علامات الاحساس بالتفوق العرقي، كما لم يترافق عصر نفوذهم وسيطرتهم مع استعمال سياسي للحضارة، حيث لم تظهر لنا واقعة واحدة تفيد أن المسلمين قد احتفظوا لأنفسهم بانتاج حضاري - علمي أو تقني مثلاً - ولم يمنحوه للآخرين، أو أنهم استخدموه لأغراض توسعية أو مادية. لقد قدموا الحضارة كما قدموا الرسالة دون شروط أو غايات.

وكما لم يؤد الانتصار الفكري للاسلام إلى القضاء على العقائدالتوحيدية الأخرى، بقدر ما اعترف بها وأقرّ بحقوقها، كذلك الأمر بالنسبة للحضارة، حيث حافظ المسلمون على نفس المعاملة العقائدية، فلم يقضوا على الخصائص الثقافية للشعوب الأخرى التي دانت بالاسلام، ولم يسعوا إلى تدمير الهويات الحضارية المغايرة للحضارة العربية - الاسلامية، رغم قدرة هذه الأخيرة على القيام بذلك لو شاءت. وفق هذا السياق، لم يقدم الاسلام نفسه إلى الغرب بشروط أو حدود. ورغم ما جرى بينهما من حروب بنتائجها السلبية على الطرفين، ورغم أن المسلمين أوقفوا انتشارهم نحو الغرب، بسبب ممانعة هذا الأخير لهم، فإن الحضارة العربية الاسلامية فتحت أبوابها أمام أوروبا بدون أدنى تحفظ، فكانت بذلك أن فتحت أمامها آفاق المستقبل، رغم أن أوروبا آنذاك كانت الخطر الأكبر وشبه الوحيد أمام الاسلام.

تجد هذه الخصوصية دلالتها المفارقة في ذلك النوع من العالمية الحضارية المنفصلة عن توازنات الصراع، وهي العالمية التي حافظت على تواصلها مع مسوّغات الوحي بمعزل عن الاختلاف الموضوعي في مجالات الفكر والعقيدة والمصالح السياسية والاقتصادية. وقد شكّل انفتاح الاسلام على الغرب وسيلة لتقوية الغرب في مواجهة الاسلام، سواء أكان ذلك متمثلاً في احياء الدور التوحيدي للمسيحية داخل أوروبا، أم كان مساهماً في تراكم شروط الوحدة السياسية للخصم التاريخي. وهذا

يعني أن عالمية الاسلام كانت تخدم الغرب، حتى وهو في أكثر حالاته عدائية للاسلام. ومع ذلك، لم تخرج هذه العالمية عن سياقها المذكور، مؤسسة بذلك مفارقة منهجية مع عالمية الغرب التي تظهر مشروطة، وفي كل تفاصيلها ومراحلها، بالقضاء على الاسلام كحضارة ومجتمع وامة ومصالح وعقيدة...

فإذا كان الاسلام «هرطقة» أو «انشقاقاً» أو حتى «تهديداً» قوياً ضد المسيحية، وهي الصورة السلبية التي طغت على الموقف الغربي العام تجاه الاسلام، منذ وصوله إلى تخوم أوروبا وبعد انكفائه وسقوط الاندلس وصولاً إلى الحقبة الاستعمارية، فإنه في المقابل شكل حافزاً لاعادة الثقة بالمسيحية نفسها. ففي اسبانيا وعموم شبه الجزيرة الايبرية، وهي خط الدفاع الأول عن أوروبا كلها في مواجهة «الخطر الاسلامي»، كانت «المسيحية» المغلوبة تنتعش وتنهض بفضل الاعتراف الاسلامي بها. ورغم تصدّعها وانشقاقها إلى عدة كنائس، ورغم قصورها الظاهر في مواجهة أزمة مجتمعية وفكرية معقدة، نمت المسيحية الاسبانية في ظل الاسلام لكي تنتصر عليه فيما بعد وتخرجه من الأندلس، بل وتلاحقه مع الرأسمالية وتخضعه أخيراً للسيطرة الغربية. فالايمان الاسلامي أعاد الحياة والقوة إلى الايمان المسيحي، وأصبح التضاد عاملاً في تدعيم الايمان الثاني وتهيئته للمواجهة والصراع، بدلاً من أن يكون تأسيساً لاعتراف متبادل وتوازن في العلاقات ومواصلة في الانفتاح الحضاري العام. وبالتالي، فالمقارنة بين منهجية الاسلام الغالب في علاقته بالمسيحية المغلوبة في اسبانيا، على سبيل المثال، ومنهجية المسيحية المنتصرة على الاسلام المغلوب فيما بعد، تكشف المنطق الداخلي لعالمية الاسلام، بصرف النظر عن الدور الذي لعبته في المساهمة بسقوط الاندلس وردود الفعل الانتقامية التي اعقبتها.

وقد لاحظ «كاسترو» بحق، في كتابه حول «بنية التاريخ الاسباني»، ان انتصار المسيحية على الاسلام في حروب الاسترداد مديناً إلى العلاقة التي أقامها الاسلام مع المسيحية. ذلك أنه «منذ القرن التاسع وحتى القرن السابع عشر، كان محور التاريخ الاسباني، بما فيه من ايجابية واصالة وعظمة، وهو إيمان يسمو على الدنيوية، نشأ بوصفه رداً بطولياً على إيمان معادٍ آخر...»[٣١]. وبالتالي، فإن هذا الاستنتاج، رغم تحامله الضمني، القائم على مبدأ التناقض والتنافس بين عقيدتين، يظل معترفاً بالقيمة الايجابية للتجربة الاسلامية في اسبانيا. أما «غابرييلي» فقد استخلص مقارنة اخرى اكثر موضوعية عندما قال «اننا يجب ان نذكر دائماً ان الاسلام أضفى على «عقائد اهل الكتاب»، أي المسيحية واليهودية، مكانة خاصة يحميها الشرع، وان تكن ذات مرتبة

ادنى في الدولة، ولم يدم التزمت والاضطهاد فترات طويلة الاّ في أوقات الشدة وعدم الشعور بالأمان، اما قانون المسيحية فليس فيه أي مكان لأي دين آخر. لذا فقد انتقل بسرعة وبتطور منطقي، عندما انتصر على الاسلام، الى التعصب والاضطهاد. ذلك هو تاريخ اسبانيا الديني المؤسف من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وحتى أبعد من ذلك»[٣٢].

إضافة إلى خاصية المهمة الدينية لشبه الجزيرة الايبرية، كان الاحساس بخطر الاسلام على مستقبل المسيحية قد بلور رغبة دفاعية عامة، اعادت للمسيحية اهميتها في صنع القرار الأوروبي طيلة العصور الوسطى. وبينما كان المسلمون قد اصبحوا ممثلين لحضارة جديدة، ووضعوا الانفتاح مقابل الفتوحات، كان الأوروبيون يستلهمون منهم وحدة مجتمعية حول العقيدة، تماماً كما كانوا ينهلون منهم ثمرات تجاربهم في المجال الحضاري العام.

وهكذا، بدأت الكنيسة الكاثوليكية مهمة توحيد اوروبا المتعددة على قاعدة الحاجة المصيرية لمواجهة خصم عقائدي، وأخذت تعيد بناء نفسها في سياق هجومي، برز أولاً في الحملات الصليبية ثم أخفق، وعاد من جديد في حروب الاسترداد، وبعده في استراتيجية سيطرة كاملة على هذا الخصم، مع دور أقل للكنيسة، وتعاظم ملحوظ للغايات المادية وحدها. وبالرغم من ذلك كله، ظلّت عالمية الاسلام مظهراً لتدفّق الانجازات الكبرى على الغرب، وبصرف النظر عن التوظيف الغربي لهذه الانجازات.

ففي هذه المرحلة الحساسة من تاريخ الغرب المعادي للاسلام، كان المسلمون ينشرون في الغرب أكمل ثمار تراثهم الثقافي، «ذلك التراث الذي كان ذا أثر بالغ في تطور الغرب في المستقبل»، كما يقول «غابرييلي». [٣٣]

بل أكثر من ذلك، لم تكن عزلة الغرب الدفاعية حائلاً دون دخول ثمرات الحضارة الاسلامية إلى أوروبا، كما أن سيطرة المسلمين على طرق التجارة الدولية لم تحدث انفصالاً أو قطيعة نهائية بين الشرق والغرب، كما يفترض ذلك «هنري بيرين» في مقالته المشهورة حول «محمد وشارلمان»[٣٤]. وإنما بالعكس تماماً. فالتجارة المتبادلة واكبت التعايش الأندلسي وفتحت آفاقاً غير محدودة للتفاعل الحضاري. وبالتالي، لم تكن السيطرة الاسلامية حاجزاً أمام تواصل العلاقة بين الغرب وامتداداته البيزنطية وجزره اليونانية والايطالية، وأماكنه المقدسة في فلسطين، تماماً كما لم تكن السيادة على الممرات التجارية تهديداً اقتصادياً لأوروبا. وفوق ذلك كله، فالبحر الأبيض المتوسط الذي رآه «بيرين» «بحيرة عربية»، كان نقطة اتصال واغناء اقتصادي ـ ثقافي شامل استفاد

منه الغرب أكثر بكثير مما استفاد منه «لصوص الصحراء» سابقاً و «قراصنة البحر»، فيما بعد، كما يزعم «بيرين» أيضاً[٣٥].

وفق هذا السياق، تظهر عالمية الاسلام في التأثير الاقتصادي وكذلك في النهضة الفكرية والعلمية وفي مجمل الارث الحضاري الاسلامي داخل الغرب، وذلك رغم الصراع والتوتر والحذر والتشكيك والعدوانية. «فالمبادلات بين اسبانيا العربية والشرق، وليس الشرق المسلم فحسب، بل والبيزنطي أيضاً، تؤيدها الوثائق الكثيرة، وكذلك الحال بالنسبة للمبادلات على خط الانقسام المفترض، بين الجمهوريات البحرية الايطالية ومصر الفاطمية. وتكفي قصص الحج الغربي إلى الأرض المقدسة قبل الحروب الصليبية، ومعظمها عن طريق البحر، لتبرهن على أن الخيوط بين شواطىء «بحرنا نحن» Mare Nostre لم تنقطع أبداً انقطاعاً كلياً، رغم أنها قطعاً قد تعقدت، وأصيبت بالوهن من جراء الجهاد والقرصنة من كلا الطرفين. . .» [٣٦].

وبينما أدّت هذه العالمية الاسلامية إلى احداث متغيرات وتطورات نوعية في انماط التجارة والزراعة، استفادت منها اسبانيا كلها والجزر اليونانية والجمهوريات الايطالية الساحلية والمدن الفرنسية المتاخمة، اضافة إلى بيزنطة نفسها، قبل سقوطها[٣٧]، فإن فوائد هذه العالمية نفسها كانت عظيمة الفائدة وعميقة الأثر في مجالات الحضارة كلها: في العمران والعلوم والتقنيات، كما في الفلسفة واللغة والأدب وطريقة الحياة والعلاقات الاجتماعية والثقافية. . . حتى ان الانفتاح العالمي لحضارة الاسلام لم يكن وقفاً على المناطق التي تعايشت عن كثب مع التجربة الاسلامية في هذا المجال، بقدر ما امتدّ وانتشر في عموم القارة الأوروبية طيلة السنوات التي سبقت النهضة وعجّلت بقيامها. وبالتالي، فإن واقع التفوّق والصراع لم يتمكن من فرض قوانينه على ديناميكية العلاقة الحضارية بين الاسلام والغرب، ولم يتحول الازدهار الحضاري إلى خصوصية أو احتكار إسلامي بقدر ما «فاض على اوروبا وملأها خصباً»، على حدّ تعبير «غابرييلي»[٣٨].

إضافة إلى نظرة الاسلام تجاه المسيحية والمنطق التوحيدي ـ الانسانوي لحضارته، فان الاسلام لم يعرف تأسيساً لرؤية عرقية أو عرقية التمركز حول شعوب أوروبا، وبصورة أدقّ، طيلة المرحلة التاريخية التي كانت خلالها أوروبا تظهر ضعيفة أمام الاسلام. ففي حين يضع الاسلام حدوداً جيو ـ سياسية بين دار الاسلام ودار الحرب، الّا أن هذه الحدود ظلّت محصورة في الميدان السياسي ـ العسكري، ولم تشمل الميادين

الأخـرى، وتحديـداً فيما يتعلق بـالعلاقـات الاقتصاديـة والحضاريـة.. وهذا يعني أن الاعتبارات السياسية التي لم تُخضع الانفتاح الحضاري لحاجات الصراع، لم تؤد أيضاً إلى رؤية عرقية تبخس قيمة الآخر ـ الغربي وتبرّر تفوق المسلم عليه، أي أنها لم تؤسّس رؤية ايديولوجية حول الخصم تعكس صورة الذات وتسقطها عليه، أو تبني صورة لهذا الخصم متناقضة مع صورته الحقيقية.

وإذا كان الغرب، وهو في ذروته الحضارية وقوته السياسية ـ الاقتصادية، قد أقام مؤسسـات وأجرى دراسـات وابحاثـاً، تتناول بـالدرس والـوصف والتحليـل شعـوب ومجتمعات المناطق التي يعمل على إخضاعها، فإن الرؤية التي توصّل علماء الغرب إلى صياغتها كانت تلامس وتجسّد مضامين وحاجات ايديولوجية رافقت استراتيجيات السيطرة والتوسع، أكثر مما هي خلاصة أبحاث موضوعية في علم الأناسة والمجتمع والدين والثقافة. . .

بالمقابل، أظهر المسلمون، وهم في ذروة انتاجهم الحضاري وقوتهم السياسية، عدم مبالاة تجاه دراسة الخصائص الذاتية للأوروبيين، إضـافة، على مـا يبدو، إلى قصورهم الواضح في ميدان المعرفة الخاصة بعلم الاناسة الثقافي والاجتماعي. وهذا ما يفسّر غياب الرؤية الشمولية لبنية خصوم الاسلام الثقافية والاجتماعية والبيولوجية، سواء أكانت هذه الـرؤية مـوضوعيـة أم كانت متحـاملة ومصطنعـة، دون أن يعني ذلك أن المسلمين كانوا يجهلون بصورة مطلقة أوروبا، بقدر ما يعني أن معرفتهم بها إنما كانت تعكس تطور جانب واحد من معرفتهم، وهو الجانب المتعلق بعلمي الجغرافيا والمناخ، أكثر مما هي تعبير عن المام واسع بالبنية الثقافية ـ الاجتماعية. وبعبارة اخرى، كانت رؤية المسلمين لأوروبا، وعلى الأقل لغاية الفترة التاريخية التي سبقت سقوط الاندلس، تندرج في سياق المعلومات الوصفية المستقاة من اعمال الرحّالة والجغرافيين، وترجع في معظمها إلى وثائق بيزنطية ـ يونانية وإلى معلومات أدلى بها اسرى الحرب حول ثقافة اوروبا وتقاليدها وخصائص أفرادها ومجتمعاتها.

إذا كـان الاسلام، في نـظرته إلى المسيحيـة، قد انـطلق من نظامـه الفكـري التوحيدي، فان نظرته إلى الأوروبيين لم تخرج عن سياق هذا النظام. ومما لا شك فيه، فإن نظرة الاسلام إلى ظاهرة الاختلاف بين البشر ترجـع إلى منهجية تـوحيديـة تربط الاختلافات الحاصلة بين القبائل والشعوب والوان البشر وانواع المجتمعات والثقافات بأصول فكرية ـ ايمانية قائمة على مبدأي التعارف والتقوى. وبالتالي، فإن نظرة المسلم إلى غيره، ولكي تكون منسجمة مع الفكر الذي أسّسه الاسلام، تنطلق أولاً من الاقرار

الالهي بواقع الاختلاف بين البشر، وتنطلق ثانياً من ضرورة التعارف بينهم وصولاً إلى إقامة علاقة ترى التمايز والاختلاف والخصوصية من زاوية التقوى، وكل ذلك بما يساعد على انتشار الاسلام كفكر توحيدي ودعوة للعدل بين الناس. وهذا يعني، تحديداً، أن نظرة المسلمين إلى الآخرين تعتمد منهجية الانفتاح والاعتراف والتفاعل، بما في ذلك الاستيعاب الانموذجي التوحيدي الذي يعمل من أجله الاسلام في أبعاده العالمية الانسانوية، وذلك بمعزل عن الاعتبارات السياسية، وكذلك خارج الرؤى المعبّرة عن واقع القوى بين مسلم غالب وآخر مغلوب.

بيد أن هذه النظرة إلى الآخر، وخاصة إذا كان أوروبياً، لا تظهر بشموليتها وعمقها، كما لا تخفي اعتزازاً بالذات واهمالاً للاخر. وبديهي أن تؤدي انتصارات الاسلام إلى بلورة وعي أولي بتمايز الذات وتفوقها، بما هو وعي بتمايز العقيدة وتفوقها، أو بما هو انعكاس لقوة الاسلام المتنامية. ومع ذلك، فان شعور العرب بتفوّقهم برز أولاً في مواجهة مسلمين آخرين (الفرس، الموالي) ، وخاصة في بدايات العصر الأموي ونهاياته، مع التذكير بأن المسلمين الأوائل كانوا يشعرون بأن مسيحيي الحبشة، ذوي البشرة السوداء والعرق المختلف، هم اقرب إليهم من عبدة الأوثان في الجزيرة العربية نفسها.

كما أن اهتمامهم بمعرفة احوال الشرق فاق بكثير اهتمامهم بمعرفة احوال خصومهم في أوروبا والغرب. خاصة وأن المسلمين وصلوا إلى عمق آسيا، إلى الصين وكمبوديا ومداخل المحيط الهادىء، وكان لهم هناك ممرات ومستقرات سياسية وتجارية وموانىء. كما كان الشرق هذا، بتعدده وثرواته الحضارية، حافزاً على المعرفة والبحث والتنقيب بغية الاستفادة والاقتباس والتعلّم. بينما لم تكن أوروبا آنذاك مصدراً لشيء من هذا القبيل. إذ، باستثناء العلاقات التجارية والسياسية، وموقعية المسيحية في هذه القارة،لم يجد المسلمون ما يثير شهيتهم المعرفية، وبالتالي كانوا يعطون أكثر مما يأخذون. وربما لهذا السبب، كانت معرفتهم بأوروبا هامشية.

ويعكس هذا الاهمال المعرفي تجاه أوروبا أسّس الرؤية الاسلامية لعالم تحدّى الاسلام عدة قرون، دون أن يكون مصدر ثراء حضاري له. وقد حافظت هذه الرؤية على قصورها العام، سواء في الفترة التي توجّه فيها الاسلام نحو الغرب، أثناء فتوحاته الأولى، أم في الفترة التي هاجم فيها الغرب دار الاسلام، اثناء حملاته الصليبية، بل حتى فترات الهدنة والسلم والتعايش أيضاً، فانها لم تحدث سوى تعديلات طفيفة على هذه الرؤية، وهي تعديلات لم تؤد، في أحسن الحالات، إلى بلورة صورة متكاملة عن الأوروبيين.

ومع ذلك، فإن رؤية المسلمين لأوروبا كانت تعكس صورة أوروبا نفسها. فهي تـارة مجتمعات غيـر مترابـطة، حيث التعدّد والاختـلاف يتصدران مـا عداهمـا: من مجتمعات لاتينية كاثوليكية تبدأ من الشمال إلى بحر البلطيق، وفيها تنوّع مجتمعي نافر (ايطاليين واسبان وفرنسيين وانكليز وصقالبة. . .) إلى مجتمعـات بيزنـطية ـ شـرقية ـ ارثوذكسية تبدأ من القسطنطينية وتصل عبر شرق أوروبا إلى روسيا، وفيها أيضاً تنوع مماثل (يونانيين وهنغاريين وسلافيين وروس وخزر. . .) وصولاً إلى مجتمعات بربرية في أقصى الشمال. وبالرغم من أن أوروبا هـذه، الموحـدة بالكـاثوليكيـة من جهة، وبالأرثوذكسية من جهة أخرى، كانت تظهر من التماسك أكثر مما يدركه المسلمون، إلّا أن رؤية أوروبا لذاتها لم تكن واضحة تماماً في تلك الفترة، وبالتالي لم يكن بمقـدور المسلمين أن يشكّلوا رؤية متكاملة عن «آخر» لم تكن صورته في الواقع مكتملة. «وإذا كـان المسلمون لا يـذكرون شيئـاً عن أوروبيين، أي عن سكان تجمعهم خصـائص مشتركة، فلأن هذه الخصائص كانت قيد التبلور ولأن وعي الأوروبيين بأوروبيتهم لم يتميز الّا في القرن السابع عشر»[٣٩].

وفق هذا السياق، تندرج رؤية الاسلام والمسلمين إلى أوروبا في إطار يختلف تماماً عن الرؤية التي نسجتها أوروبا عن الاسلام والمسلميـن. ففي حين تظهر الرؤية الثانية وثيقة الصلة بالسياسة والمصالح الاقتصادية، ولذلك كانت عدائية ومصطنعـة، تظهر الرؤية الأولى منفصلة عن السياسة ومتصلة بالقيمة الحضارية، حتى أن احتقار بعض المسلمين لـلأوروبيين لم يؤد إلى تكوين صـورة عدائيـة تغذيهـا السيـاسـة أو الاختلافات العرقية والثقافية والدينية.

«إن أوروبا المقسومة إلى عالم روماني وبلاد بربرية كانت تمنع فكرة التوحيد أو التوحيد بالفكر. وحين يتحدث المسلم في القرن العاشر عن الروم، عن برابرة الشمال، فينبغي ان لا يغيب عن الذهن ان جزءاً من معلومات المسلم عن أوروبا كان ذا مصدر أوروبي، أما الروايات التي يسمعها هذا المسلم من أفواه التجار والسفراء والأسرى عن بربرية وانحطاط تلك الشعوب التي تقطن الشمال، فكانت تؤكد له ما تجمع لديه من أفكار أولى استقاها من مصادر يونانية بيزنطية، أن فكرة شعوب بربرية غارقة بالجهل والعدوان لم تكن من صنع المسلم الذي كانت أفكاره عن تساوي البشر تسبق لديه الافكار عن التمايزات التي استقاها من اليونانيين. ومع ذلك فان مسلم العصر الوسيط كان يعطي «للبربرية» مضموناً دينياً وحضارياً وثقافياً أكثر من أي معنى عرقي»[٤٠].

كما أن رؤية المسلمين لبربرية أوروبا كـانت تعكس واقع الحـال في المناطق

الشمالية حيث سادت القبائل البربرية وهدّدت عمق الامبراطورية الرومانية باستمرار، وتشير إلى تأثر المؤرخين المسلمين بالحدود الفاصلة بين الحضارة والبربرية التي حفلت بها المصادر اليونانية والرومانية في تقسيمها للعالم. وبالتالي، فإن الرؤية الاسلامية تستمد من هذه المصادر القاعدة الحضارية التي تميّز الجماعات البشرية، دون الالتفات الى خصائص هذه الجماعات نفسها، عرقياً ودينياً. لذلك عندما يتحدث «الجاحظ»، في القرن التاسع الميلادي، عن أمم العالم، يذكر الأمم المتحضرة، مثل العرب والفرس والهند والروم، وينعت الباقي بالهمج أو أشباه الهمج.(٤١) وقد سار على منواله «الاصطخري» في كتابه «مسالك الممالك»، مشدداً في تقسيمه للعالم على تراث الجماعات المختلفة في مجالات الحضارة بشكل عام. ونجد الرؤية نفسها، في القرن الحادي عشر، مع «صاعد الاندلسي»، الذي وضع حدّاً بين «الأمم النابهة» و«الأمم الخاملة»، وقد اعتمد في تقسيمه على العطاء الحضاري لكل أمة، إضافة إلى عوامل المناخ وأثرها في إبراز خصائص الأمم. لذلك «وضع اليونان والرومان بين الشعوب النابهة إلى جانب الهند والفرس والكلدانيين والعبرانيين وأهل مصر والعرب. وقد اعتنى جميع هؤلاء بالعلوم، بينما ينسب باقي الأوروبيين إلى الخمول، فالصقالبة والفرنجة يدخلون في الأمم الخاملة، ويقول: سكان الأقاليم الشمالية أمم خصها الله بالعصيان والجهل وعمها بالعدوان والظلم. . .»(٤٢).

تفسّر خاصّية الحضارة الجانب الأساسي لمكانة أوروبا في نظام المعرفة الاسلامي، كما تظهر مفصلاً هاماً من مفاصل اهتمام المسلمين بمعرفة أوروبا. فالانفصال الذي تذكره الرؤى السابقة يستمد قيمته وموضوعيته من الاختلاف التاريخي - الحضاري الذي كان قائماً بين اوروبا اليونانية ـ الرومانية وأوروبا الغربية ـ الشمالية. الأمر الذي يفسّر أيضاً غزارة المعلومات حول شرق ووسط اوروبا، اضافة إلى اليونان وروما وبيزنطة، وقلّتها الملحوظة فيما يتعلق بغربها وشمالها. وهو ما يظهر واضحاً في معلومات «المسعودي» والذين رجعوا إليه طيلة أربعة قرون متتالية، دون أي استثناء يذكر عن هذه القاعدة. حتى أن الحملات الصليبية نفسها، رغم تأثيرها على العالم الاسلامي نفسه وتهديدها في عقر داره، لم تستفز المسلمين نحو معرفة جديدة بأوروبا. فالرؤية نفسها حافظت على وتيرتها ومعلوماتها، والخلفيات الفكرية بقيت على حالها، وكذلك المعلومات الأولية ومصادرها أيضاً. الأمر الذي يفسّر هشاشة العامل السياسي - العسكري في سياق التأسيس الاسلامي لهذه الرؤية، كما يؤكد قصور هذه الرؤية نفسها، ولا مبالاتها «المعرفية» تجاه أكبر خطر كان يحدق بالاسلام طيلة العصور الوسطى.(٤٣)

بل أكثر من ذلك، تكشف مساهمة الجغرافيين عن الحاجة المتنامية لمعرفة موقع الاسلام في العالم، أكثر مما تكشف عن نزوع معرفي حول أوروبا. ان ضغوط الضرورة الجغرافية لمعرفة اتجاه القبلة ـ الكعبة، وتنامي الحركة التجارية واتساع نفوذ الدولة الاسلامية ومواردها الاقتصادية، اضافة إلى تسارع وتيرة التحصيل المعرفي العام، هذه العوامل كلها ساهمت بتطور علم الجغرافيا الخاصة بتقسيم العالم وطرق التجارة والخراج والبريد والثغور. . . الأمر الذي ساهم في بلورة رؤية معينة حول أوروبا محكومة بمؤثرات المناخ والتقسيمات الجغرافية، دون أن تكون ـ هذه الرؤية ـ غاية بحدّ ذاتها.

وهكذا، تندرج التمثّلات المعرفية حول أوروبا والأوروبيين في سياق يحاكي منهجية الاسلام في عالميته الحضارية والدينية. فالنظرة إلى الآخر ـ الأوروبي تظهر منفصلة، نسبياً وبصورة غالبة أيضاً، عن أواليات الصراع السياسي والعقائدي. ولم يكن ممكناً لهذه النظرة أن تقوم على تمايز ـ تفوّق عرقي، لأن الاسلام نفسه قد دخل إلى مجتمعات متعدّدة في انتمائها العرقي ولون بشرتها. أو أن تقوم على تفوّق حضاري ينفي القيمة الحضارية والثقافية للآخر، لأن نظام المعرفة في الاسلام كان يؤسّس ذاته على قاعدة الاقتباس من الحضارات الأخرى وادراج ثمراتها في نظامه الفكري الخاص.
وهذا يعني ان نظرة المسلمين إلى غيرهم كانت محكومة بما لدى غيرهم من تراث حضاري وعلمي، أكثر مما كانت اسقاطاً لازدهار حضاري على مجتمعات بدون حضارات، الأمر الذي يفسّره ليس فقط انفتاح الحضارة الاسلامية، غير المشروط، على خصوم الاسلام او مجتمعات «دار الحرب»، بل أيضاً اهتمام المسلمين بما لدى اعدائهم من تراث حضاري، يأخذون منه، يعترفون به، دون أن يعطوا لأنفسهم الحقّ في تدميره أو عزله أو تبخيس قيمته. وبينما كانت أوروبا في اجزائها الشمالية ـ اللاتينية، على الأقل، فاقدة لثمرات حضارية أو علمية، فان أوروبا اليونانية ـ الاغريقية ـ البيزنطية ـ الارثوذكسية كانت تمنح المسلمين تراثاً حضارياً وتجربة متنوعة في مجالات الادارة والسياسة والفلسفة والعلوم على انواعها، وتستقبل مؤسسات الخلافة أصحاب الكفاءات العلمية والادارية، بصرف النظر عن انتماءاتهم العقائدية أو العرقية أو الجغرافية. . . وكما ساهم هذا التراث اليوناني ـ الارثوذكسي (بالاضافة طبعاً إلى التراث الشرقي الأكثر تنوعاً وثراء) في إغناء التجربة الحضارية للاسلام، فإنه أيضاً شكل مصدراً أساسياً للرؤية التي توصّل إليها المؤرخون والجغرافيون حول أوروبا، وذلك قبل أن يقوم هؤلاء بابحاثهم الذاتية ورحلاتهم، والتي، رغم تأخّرها الزمني، لم تؤد إلى تشكيل رؤية مغايرة تماماً للرؤية المستقاة من المصادر اليونانية ـ البيزنطية.

لذلك، عندما يتحدث الجغرافيون والمؤرخون المسلمون عن أوروبا، يذكرون موقعها في العالم الذي يبحثون عن موقع الاسلام فيه. كما أن وصفهم لأوروبا هذه لا يخرج عن المعلومات التي وردت في المصادر اليونانية من جهة اثر المناخ في التكوين الذهني والاجتماعي والثقافي. أي أن وصف أوروبا لم يصدر عن رؤية مسبقة تبحث عن تبريرات لها في خصائص المناخ، كما هو الحال عند «مونتسكيو»، حيث يأتي «المناخ» تبريراً لتقدم أوروبا وتخلّف آسيا، كما سنرى في صفحات لاحقة.

«ان الفكرة التي أخذها المسلمون عن العالم لم تكن في خطوطها العامة من ابتداع المسلمين انفسهم. ان تقسيم العالم إلى سبعة أقاليم كان اليونان هم الذين حدّدوه، وبشكل خاص بطليموس. وقد عرف الجغرافيون المسلمون أوروبا: اورفى، منذ وقت مبكر كما ورد ذكرها عند اليعقوبي وابن خرداذبة نقلاً عن مصادر يونانية، فقد ذكر سترابون وبطليموس وبلين وميلا أوروبا وعينوا حدودها كمجموعة أراضٍ متميزة عما عداها. لكن، إذا كان المسلمون يغلّبون تقسيم العالم إلى اقاليم بدل مناطق متمايزة، فلأن المصدر اليوناني المشترك هو الذي سمح بذلك، من هنا لم يكن ذكر اورفى يبدأ حتى ينتهي...»(٤٤).

وفق هذا السياق، تأتي صورة أوروبا ـ الغربية والشمالية خاصة ـ عرضية ومحدودة وغير متلائمة مع طبيعة العلاقات السياسية والاقتصادية التي كانت تتطور باستمرار بين الاسلام واوروبا؛ كما تكشف من التكرار وعدم التجديد ما يؤكد الملاحظات السابقة التي تحكّمت بأصول النظرة الاسلامية تجاه أوروبا. وقد تواترت هذه الصورة في أعمال اليعقوبي وابن خرداذبه والمسعودي وابن فضلان وابن رسته والمقدسي والدمشقي والقزويني وأبي الفدا وصاعد الاندلسي وابن خلدون...، ولم تلحظ تغييرات ملموسة الاّ بعد سقوط الأندلس، وخاصة عند الونشريشي، حيث بدأت ردود الفعل تجاه الخطر المسيحي تتنامى في وقت كانت فيه حضارة الاسلام نفسه قد بدأت مرحلة الجمود الذي سبق ورافق ولادة الحضارة الحديثة في الغرب.(٤٥)

يتصدّر «المسعودي» قائمة المسلمين الذين تحدثوا عن أوروبا. ففي كتابه «التنبيه والاشراف»، حيث تظهر أوروبا واضحة في «جغرافيتها» أكثر مما هي معلنة في «تاريخيتها» المذكورة في «مروج الذهب»(٤٦)، وحيث يسيطر التقسيم اليوناني التقليدي للعالم على كل ما عداه. وعندما يتحدث «المسعودي» عن أوروبا الواقعة في القسم الشمالي من العالم، يذكر أهلها، «الذين بعدت الشمس عن سمتهم من الواغلين في الشمال كالصقالبة والأفرنجة ومن جاورهم من الأمم، فإن سلطان الشمس ضعف عندهم

لبعدهم عنها فغلب على نواحيهم البرد والرطوبة، وتواترت الثلوج عندهم والجليد. فقلّ مزاج الحرارة فيهم فعظمت أجسامهم وجفت طبائعهم، وتوعّرت أخلاقهم، وتبدّلت أفهامهم، وثقلت السنتهم، وابيضّت ألوانهم حتى أفرطت فخرجت من البياض إلى الزرقة، ورقّت جلودهم وغلظت لحومهم، وازرقّت أعينهم أيضاً، فلم تخرج من طبع ألوانهم، وسبطت شعورهم وصارت صهباً لغلبة البخار الرطب، ولم يكن في مذاهبهم متانة وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة. ومن كان منهم أوغل في الشمال، فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائمية وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال. . .»(٤٧).

ويتحدث «القزويني»، في كتابه «آثار البلاد وأخبار العباد»، وبعد ثلاثة قرون على حديث «المسعودي»، عن أوروبا في سياق رؤية تعود إلى خصائص المناخ والموقع الجغرافي. ورغم أن تطورات هامة كانت قد حصلت بين الفترة التي تحدث فيها «المسعودي» عن أوروبا (منتصف القرن العاشر الميلادي) وتلك التي تحدث فيها «القزويني» (منتصف القرن الثالث عشر الميلادي)، وخاصة من ناحية اكتمال البناء الحضاري وبروز أوروبا كخطر كبير أثناء الحملات الصليبية، فإن الرؤية ذاتها تتكرّر، بمصادرها ومعلوماتها والخلفية الفكرية التي تنطلق منها. فبلاد الافرنجة تقع في الاقليم الخامس، وهي «بلدة عظيمة ومملكة عريضة في بلاد النصارى، بردها شديد جداً وهواؤها غليظ لفرط البرد. وهي كثيرة الخيرات والفواكه والغلات، غزيرة الأنهار كثيرة الثمار. . . وأهلها نصارى، ولهم ملك ذو بأس وعدد كثير وقوة مُلك. وله مدينتان أو ثلاث على ساحل البحر من هذا الجانب في وسط بلاد الاسلام، وهو يحميها من ذلك الجانب. كلما بعث المسلمون اليها من يفتحها يبعث هو من ذلك الجانب من يحميها. وعساكره ذوو بأس شديد لا يرون الفرار اصلاً عند اللقاء، ويرون الموت دون ذلك؛ لا ترى أقذر منهم وهم أهل غدر ودناءة اخلاق، ولا يغسلون ثيابهم منذ لبسوها إلى أن تتقطع. . .»(٤٨).

وتتكرّر هذه الرؤية عند «الدمشقي»، في كتابه «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر»، حيث تأتي الرؤية مثل سابقتها، معزولة عن السياق التاريخي ومستجداته السياسية والمعرفية، وحيث يلعب المناخ نفس الدور في صياغة الرؤية. ففي الاقليم الخامس، يأتي ذكر الروم والأرمن والروس واللان. . . «وهؤلاء لافراط البرد وبعد الشمس ساءت اخلاقهم وقست قلوبهم». ويزداد البرد في الاقليم السادس، حيث يقيم «الترك والخزر والفرنج وافرنسة وكاشغرد ومن سامتهم. . . . وهم كالوحوش لا يفتنون بغير الحروب والقتال والصيد ولا يعرفون عرفاناً ولا يفرقون فرقاناً. والسابع فيه الصقالبة

وهم على خلق واحد ولا يكادون يفقهون قولاً الا أنهم كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا . . . »[٤٩].

إن جمود هذه الرؤية عند معلومات لا يعدّلها الزمن، يشير إلى خلفية النظرة الاسلامية إلى أوروبا من ناحية الوضعية الحضارية العامة، كما من ناحية المؤثرات الجغرافية، وهذا يعني أن عوامل القوة السياسية ـ الاقتصادية وكذلك الازدهار الحضاري العام، لم تبدّل في هذه الرؤية، وبالتالي لا يمكن إدراجها في سياق نظرة القوي إلى الضعيف، بقدر ما ينبغي وضعها في النصاب المعرفي المتواتر بمصادره ومعلوماته، بما في ذلك الرؤية التي تبدو سلبية تجاه شمال أوروبا، وهي الرؤية التي أكّدتها مصادر أوروبية حديثة، وخاصة فيما يتعلق بالمرحلة البربرية التي أرخت بثقلها على روما نفسها، وما تبعها من حملات لقبائل الشمال غطت غرب أوروبا، ولسنوات طويلة، بالوحشية والدماء، وعجّلت بسقوط روما نفسها، كما يقول «كافين رايلي»[٥٠].

وبينما تعكس رؤية المسلمين لأوروبا غياب الصورة الدونية المسبقة تجاهها، كما تلحظ غياباً ايديولوجياً يبرّر التفوّق العرقي أو الديني أو الثقافي، وكذلك عدم تأثّر العلاقة التي أقامها الاسلام مع أوروبا بهذه الرؤية، وعلى الأقل سياسياً واقتصادياً وحضارياً، فان الغرب، ولأسباب عديدة، كان ينظر إلى عالمية الاسلام وانفتاحه الحضاري نظرة مغايرة، لا تنسجم مع وقائع التجربة وتفاصيل الموقف الاسلامي الحضاري تجاه الغرب. وإذا كان بعض المستشرقين قد أشادوا بتراث الاسلام وفضل حضارته على الغرب، الّا أن النظرة السلبية كانت سائدة، ولا تزال كذلك في معظم جوانبها. وقد قامت هذه النظرة على فرضية مستمدة من العصور الوسطى، لكنها فرضت منطقها بوضوح أكثر بعد النهضة والحضارة الحديثة والاستعمار. وبناء عليها، يظهر الاسلام، منذ احتكاكه الأول بأوروبا، في صورة يكون فيها، تارة، الخصم الأوحد للمسيحية الغربية، وطوراً علامة على بداية خضوع العالم لسياسة البرابرة القادمين من الجزيرة العربية، وكونه كذلك، أي بربرياً، فإن الاسلام لا ينتج حضارة ولا يمكنه تمثّل حضارة أخرى، فكيف به وهو على مداخل أوروبا يعرض على أبوابها كنوز أكبر حضارة في العالم في العصر الوسيط؟ صحيح أن المقاتلين العرب سبقوا الحضارة أثناء توسعهم باتجاه أوروبا، وصحيح أيضاً أن ممانعة الغرب عسكرياً وايديولوجياً قد حالت دون اخضاع أوروبا كلها لسلطة الاسلام، لكن ما هو صحيح أكثر أن الاسلام ومنذ ذلك الوقت قد أصبح عنصراً أساسياً في تاريخ أوروبا، ولم يعد بامكان هذه الأخيرة أن ترسم خطوات مستقبلها دون أن تأخذ بعين الاعتبار حالة الاسلام الداخلية والخارجية.

«لقد واجهت أوروبا الغربية الحضارة الاسلامية بشعور من النقص والضعف.

كانت التقنية الاسلامية متفوقة، في أكثر من ميدان، على التقنية الأوروبية، وأكثر ثراء في الآن نفسه. . . وكان تفوقهم العسكري للحظة بادياً. . . (وظنّ الأوروبيون) في القرن الثاني عشر أن آسيا، أكبر قارات العالم القديم، كلها مسلمون.وإذا حدث لمسيحي أن احتك بالمسلمين، فإن شعور المسلمين بالتفوق لا بدّ سيهزّه.كان شعور أوروبا الغربية، عموماً، شبيهاً بمشاعر طبقة مستضعفة لا امتيازات لها في دولة كبرى، وكأي طبقة مستضعفة، فقد تحوّلوا إلى الدين في محاولة لتأكيد هويتهم في وجه الجماعة المسيطرة»، كما يقول مونتغمري واط(٥١).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار الواقع التاريخي الذي عرفته أوروبا لحظة تعرّفها على الاسلام، لامكن تبرير ردود فعلها، دون تبنّي سوء الفهم الذي شوّه الغاية الحقيقية التي تكمن في إنفتاح الحضارة العربية الاسلامية على أوروبا. فقد كانت هذه الأخيرة غارقة في ظلامية العصور الوسطى، وكانت شعوبها تنوء تحت ثنائية سلطوية يتقاسم فيها البابوات وأسياد الأرض السيادة المطلقة على المصير، وكانت ايديولوجية هذا العصر، بما فيها الروحية المفرطة للكنيسة، قد عطّلت القدرات العقلية وارادة الفعل لدى الانسان وصادرتها جميعها من أجل أن تسود فكرة نفي العالم الأرضي، مع ما يؤدي إليه هذا النفي من جمود الحياة والفكر. وإذا أخذنا أيضاً بعين الاعتبار أن العرب لم يحملوا معهم جيوشاً واسلحة وعقيدة دينية عندما وصلوا إلى أوروبا، بل أنهم حملوا معهم مظاهر مدنية جديدة، ووسائل تفكير وتراث حضاري هائل وتقنيات متطورة في شتى ضروب العلم والمعرفة، إذا أخذنا كل ذلك بعين الاعتبار، يمكننا تفسير ردود الفعل الغربية على العاصفة التي أحدثها الاسلام في سكون أوروبا وظلامها الدامس. إذ أنه اضافة إلى التراجع الديني والسياسي للغرب أمام التوسع الاسلامي، فإن ظواهر التفوق الاسلامي الأخرى شكلت تحدّياً عاماً وعلى جميع المستويات، في نفس اللحظة التي تشكّل فيها حافزاً للأوروبيين ودافعاً لهم لليقظة من سباتهم، وبدء مسيرتهم النهضوية منذ أواخر القرن الثاني عشر.

ان الكمون القوي للميل العالمي في الاسلام هو الذي يفسر انفتاحه اللامشروط على أوروبا، وهو أيضاً الذي يساعد على تفسير الرغبة الدفينة في تدفق حضارة العرب والمسلمين على الغرب. قد تسعى هذه الرغبة إلى نتائج سياسية لم تحققها الجيوش، أو قد يبدو ذلك للوهلة الأولى، لكن نتائج تفاعل هذه الحضارة مع أوروبا العصر الوسيط ساهمت بالدرجة الأولى في تقوية أوروبا أمام الاسلام وليس العكس، دون أن يخالج العرب والمسلمين أي شعور بالندم لأنهم منحوا بعض وسائل النهضة لمن أراد أن يكون

خصمهم في الحاضر والمستقبل «إن العرب أهدوا العالم أغنى ما أهدته عبقرية.وهبه الاغريق المنطق، ووهبه العرب المنطق العددي، والحساب والجبر، وتلكم أدوات العلم الضرورية» ويتابع المؤرخ «ميشليه» قوله: «حيث يكون العرب تنشق المياه والحياة من كل جانب. . . وحيث يظهر المسيحيون تبدو الصحراء. . . همج نحن، فماذا كان مصيرنا لولا العرب؟»(٥٢). تختصر هذه العبارات اعترافاً متأخراً بقيمة الاثر الحضاري العربي ـ الاسلامي على أوروبا، هذا الأثر لم يعرف بدوره حدوداً، لأن ينابيعه كانت في الأصل بدون حدود: في الفلسفة والعقائد والمجادلات الكلامية واللاهوتية، في الفن والأدب واللغة والموسيقى، في الطب والرياضيات والهندسة والحساب والفلك وعلوم البحر والجغرافيا وفلسفة التاريخ. . . كل الانجاز الحضاري تدفق بدون غايات مقنّعة أو نوايا سيئة، باستثناء غاية ونيّة واحدة هي أن تكون الحضارة الاسلامية ملكاً لجميع الناس، تماماً كما هو الاسلام رسالة مفتوحة لجميع الناس، في كل مكان وزمان.

باختصار، تتمظهر الأصولية الروحية ـ الفكرية للاسلام في تمثلاته التوحيدية ونزوعه العالمي، وبصرف النظر عن متغيرات ميزان القوى بين الاسلام والغرب، فإن عالمية الاسلام بقيت، في حالة ضعفه أو قوته، منسجمة بصورة غالبة مع الأسس التي أرسى عليها الاسلام توحيدية رسالته وعظمة حضارته وعالمية فكره.

هوامش وملاحظات

(١) - Roger De Pasquier: Découverte de L'Islam, Génève, sans date, P. 15.

(٢) - راجع مساهمة غابرييلي في «تراث الاسلام»، تصنيف شاخت وبوزورث، الترجمة العربية للدكتور محمد السمهوري، نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد الثامن، القسم الأول، الكويت، آب ـ اغسطس ١٩٧٨، صفحة ١٠١.

(٣) - G.H.Bousquet: Observations sur la nature et les causes de la Conquete Arabe; Studia Islamica , vol. VI, Paris, 1956, P. 48.

(٤) - برنارد لويس: السياسة والحرب، الفصل الرابع من تراث الاسلام، المذكور سابقاً، القسم الأول، الصفحات ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٥) - حول دخول الاسلام إلى آسيا، الفتوحات والتجارة والمؤثرات الحضارية والانتشار السلمي ومراحله، من المفيد مراجعة كتاب الدكتور عبد المنعم النمر: تاريخ الاسلام في الهند، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١. وكذلك دراسة عزيز أحمد حول الهند، في تراث الاسلام، مرجع مذكور، الصفحات ١٩٥ ـ ٢١١. ومن كتب التراث، اشتهر كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، الذي وضعه أبو الريحان محمد

بن أحمد البيروني، المتوفي سنة ١٠٤٨ ميلادية. ومن الكتب الانكليزية يمكن الاستفادة من دراسة عزيز أحمد حول الثقافة الاسلامية في الهند:

- A. Ahmad: Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford U.P. 1966.

ومن المفيد أيضاً مراجعة الكتابين الخاصين بالاسلام في الهند وباكستان:

- I.H. Qureshi: The Muslim Community of the Indo - pakistan Sub- Continent, Ed. the Hague, London, 1962.
- M. Titus: Islam in India and pakistan, Calcutta, 1959.

حول الاسلام في آسيا الوسطى، راجع دراسة بوزورث المنشورة في تراث الاسلام، مرجع مذكور، الصفحات ١٧٥ ـ ١٩٣. ومن المراجع الأجنبية حول انتشار الاسلام في عموم القارة الآسيوية، يمكن الاستفادة من الكتب التالية:

- R. Grousset: L'Empire des steppes, paris, 1952.
- G. Ferrand: Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et Turcs relatifs à l'Extreme - Orient des VIII au XVIII siècles; Paris, 1913.

ومن كتب التراث الاسلامي حول هذا الموضوع، من المفيد الرجوع إلى رحلتي ابن فضلان وابن بطوطة، لأهمية وغزارة المعلومات حول مكانة الاسلام في آسيا.

أما أندونيسيا ومراحل الانتشار الاسلامي السلمي فيها، يمكن الرجوع إلى دراسة المستشرق فان نيووينهويجزه، المنشورة في تراث الاسلام، مرجع مذكور، الصفحات ٢١٣ ـ ٢٢٨.

بالنسبة لأفريقيا، تشكل مؤلفات ترمنغهام مادة وثائقية مع بعض التحفظ:

- J.S. Trimingham: - Islam in Ethiopia, London, 1952.
- Islam in west Africa, London, 1959.
- Islam in East Africa, London, 1964.
- The Influence of Islam upon Africa, London, 1968.

ويمكن أيضاً الرجوع إلى كتاب V.Monteil حول الاسلام الأسود، باريس، ١٩٦٤. وكذلك القسم الخاص بالاسلام في أفريقيا الذي نشره أ. م. لويس في تراث الاسلام، مرجع مذكور، الصفحات ١٦١ ـ ١٧٣. كما كتب نقولا زيادة دراسة حديثة عن الاسلام في غرب أفريقيا، نشرتها جريدة الحياة اللبنانية على حلقات خلال شهري كانون الثاني وشباط، عام ١٩٩٢، وفيها معلومات غزيرة حول انتشار الاسلام في هذه المنطقة من أول الدعوة وصولاً إلى القرن العشرين.

(٦) ـ مونتغمري واط: فضل الاسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، نشر دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣، صفحة ٤. وكان هذا الكتاب يحمل في الأصل عنوان: تأثير الاسلام في أوروبا العصر الوسيط، الصادر باللغة الانكليزية عن مطبعة جامعة ادنبرة، سنة ١٩٧٢.

(٧) ـ للمزيد من المعلومات، راجع كتاب واط المذكور، الصفحات ٤ ـ ١١.

(٨) ـ زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١، صفحة ٢٥.

(٩) - H. Pirenne: Mahomet et Charlemagne, Revue belge de philologie et d'histoire; Bruxelles, 1922 Tome I, P. 85.

(١٠) ـ زيغريد هونكه: مرجع مذكور، صفحة ٢٥.

(١١) ـ وهذه الرغبة راودت بيرين في دراسته المذكورة، صفحة ٨٥.
(١٢) ـ توماس ارنولد: تراث الاسلام . ترجمة جرجس فتح الله ، نشر دار الطليعة، بيروت، الصفحات ٧٦ ـ ٧٧. ويمكن الرجوع أيضاً إلى مقالنا المنشور في مجلة الفكر العربي بعنوان: الحركة الصليبية واثرها في الاستشراق الغربي. العدد ٣١، بيروت، آذار ـ مارس ١٩٨٣، الصفحات ١٣٧ ـ ١٧٢.
(١٣) - **- Olague Ignacio: Les Arabes n'ont jamais envahi L'Espagne; Ed Flammarion, Paris, 1969.**

وقد حلّل روجيه غارودي الوضع الداخلي في اسبانيا عشية الفتح الاسلامي، وتوصّل إلى أن دخول المسلمين إلى أسبانيا كان قد وجد في أوضاعها الداخلية أحد أهم أسباب السهولة التي رافقت هذا الدخول. راجع كتابه: الاسلام في الغرب، قرطبة عاصمة الروح والفكر، ترجمة محمد الصدر، نشر دار الهادي، بيروت، ١٩٩١، الصفحات ١٧ ـ ٣٤.
(١٤) ـ مونتغمري واط: فضل الاسلام. . . مرجع مذكور، صفحة ١٥.
(١٥) ـ سورة الأعراف، الآية ١٥٧.
(١٦) ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٧.
(١٧) ـ سورة آل عمران، الآية ٢٠.
(١٨) ـ سورة العنكبوت، الآية ٤٦.
(١٩) ـ «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انّا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وانهم لا يستكبرون». سورة المائدة، الآية ٨٢.
(٢٠) ـ سورة الشورى، الآيات ١٤ ـ ١٥.
(٢١) ـ «لقد كفر الذين قالوا أن الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربّكم انه من يُشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار. لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من اله الاّ اله واحد وان لم ينتهوا عمّا يقولون ليمسّن الذين كفروا منهم عذاب اليم» سورة المائدة، الآيات ٧٢ ـ ٧٣.
(٢٢) ـ «وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ان كنت قلته فقد عَلِمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك أنك أنت علاّم الغيوب». سورة المائدة، الآية ١١٦.
(٢٣) ـ «وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً»، سورة مريم، الآية ٩٢.
(٢٤) ـ روجيه غارودي: نداء إلى الأحياء ، ترجمة ذوقان قرقوط ، نشر دار دمشق، ١٩٨١، الصفحات ٢١٨ ـ ٢١٩.
(٢٥) - **- L. Brehier: Les Croisades, 5ème Ed. Paris, 1928, PP. 27 - 34.**

ويذكر برهيه في كتابه هذا، الصفحات ٢٧٧ ـ ٢٩١ أرشيفاً وثائقياً حول موضوع الموقف الاسلامي من المسيحية الشرقية، كأفراد ومؤسسات وعقيدة ومذاهب، لذلك من المفيد جداً الرجوع إليه.
(٢٦) - **- V.V.Vasilliev: Histoire de l'Empire Byzantin. Ed. picard; 2 tomes, paris, 1932, Tome II, P. 22.**
(٢٧) ـ ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع مذكور، المجلد ١٣ ـ ١٤، الصفحات ١٣٠ ـ ١٣٣.

(٢٨) - ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الاسلامية، ترجمة حمزة طاهر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦، الطبعة الرابعة، الصفحات ٥٣ - ٥٤.

وحول نفس الموضوع، راجع دراستنا المذكورة سابقاً، الصفحات ١٤٢ - ١٤٤.

(٢٩) - مونتغمري واط: فضل الاسلام... مرجع مذكور، صفحة ٧.

(٣٠) - هشام جعيط: أوروبا والاسلام، ترجمة طلال عتريسي، نشر دار الحقيقية، بيروت، ١٩٨٠، صفحة ٢٠.

(٣١) - A. Castro: The structure of Spanish History; princeton, 1954, P. 128.

نقلاً عن غابرييلي في تراث الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ١٤١.

(٣٢) - المرجع السابق، صفحة ١٤٣.

(٣٣) - المرجع السابق، صفحة ١٠٣.

(٣٤) - يعيد «بيرين»، بدون قصد منه، بروز نجم شارلمان إلى ذلك النوع من التحدّي الذي مثّله الاسلام تجاه الغرب، ودفع هذا الأخير إلى لملمة انفاسه بعد انهيار روما، وخاصة سيطرتها على البحر الأبيض المتوسط. وتظهر هذه المسألة من عنوان الدراسة نفسها التي حملت عنوان: ولادة الغرب، محمد وشارلمان، وقد ورد ذكرها سابقاً، وفيها يعتبر «بيرين» انه لولا «محمد» لما كان هناك «شارلمان».

(٣٥) - يرى «بيرين» ان خضوع البحر الأبيض المتوسط للسيطرة الاسلامية وضع حدّاً نهائياً لعلاقة الشرق بالغرب ولكافة قنوات الاتصال الاقتصادي والتجاري والحضاري، التي هيمنت عليها القرصنة الاسلامية لعدة قرون. لكن واقع الامور كان يناقض رأي «بيرين» بشكل واضح. ذلك ان مناطق الاتصال - الصراع بين الاسلام والغرب الواقعة على امتداد البحر الأبيض المتوسط، كانت تكشف وتؤكد هزالة القطيعة وغزارة الاتصال. سواء أكان ذلك من ناحية بيزنطة وعمقها اليوناني - الروماني المسيحي، أم ايطاليا والجزر التابعة لها وعمقها اللاتيني، أم أخيراً من ناحية فرنسا التي أوقفت الاسلام عند حدود الاندلس منذ انتصار «شارل مارتل» في معركة بواتييه. وقد شكلت هذه المناطق المغلقة، حسب «بيرين»، في وجه الاسلام، الباب الذي دخلت منه ثمرات الحضارة الاسلامية إلى أوروبا.

ومن المفيد مراجعة نقد «غابرييلي» لرأي «بيرين» حول هذا الموضوع، في المرجع السابق، تراث الاسلام، القسم الأول، الصفحات ١٠٦ وما بعدها.

(٣٦) - المرجع السابق، صفحة ١٠٩.

(٣٧) - حول اثر الاسلام في اقتصاد أسبانيا وايطاليا وفرنسا والجزر المتوسطية، إضافة إلى بيزنطة واليونان، راجع الصفحات ١١١ - ١٥٩ من تراث الاسلام لشاخت، حيث نجد أيضاً مؤثرات الاسلام في الحضارة والأدب واللغة والدين. ومن المفيد أيضاً مراجعة كتاب «تراث الاسلام» الذي اشرف عليه «توماس ارنولد»، وخاصة الفصول المتعلقة بهذا الموضوع: اثر الاسلام في اسبانيا والبرتغال، الصفحات ١٨ - ٦٤. اثر الاسلام الاقتصادي في أوروبا، الصفحات ١٢٥ - ١٦٣. اثر الفن الاسلامي في أوروبا، الصفحات ١٦٧ - ٢٥٨... راجع أيضاً كتاب «واط»، المذكور سابقاً.

وللمزيد من التفاصيل حول اثر الاسلام في أوروبا انطلاقاً من الجزر الايطالية، وخاصة صقلية، ننصح بالرجوع إلى كتاب إحسان عباس: العرب في صقلية، نشر دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٥، وكتاب مارتينو ماريو مورينو: المسلمون في صقلية، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٨.

(٣٨) - تراث الاسلام، مرجع مذكور، القسم الأول، صفحة ١٥٤.

(٣٩) - خالد زيادة: تطور النظرة الاسلامية إلى أوروبا. نشر معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٣، صفحة ٢٧. وقد تحدث عن وعي أوروبا لذاتها، ميشال دوفيز في كتابه: أوروبا والعالم، المذكور سابقاً، الصفحات ١٧ - ١٩. الاّ أن كتاب خالد زيادة حول هذا الموضوع يقدم مساهمة هامة لا غنى عنها، لما تحويه من غزارة في المراجع وملاحقة تاريخية لتطور الرؤية الاسلامية لأوروبا في مختلف المراحل التي مرّت بها، وفي حالات الاسلام القوية والضعيفة على حدّ سواء.

(٤٠) - المرجع السابق، صفحة ٢٨.

(٤١) - الجاحظ، البيان والتبيين، طبعة القاهرة ١٩٣٢، الجزء الأول، صفحة ١٢٨. وكذلك المرجع السابق، صفحة ٣٢.

(٤٢) - صاعد الاندلسي، طبقات الأمم. نشر مجلة المشرق، باشراف الأب لويس شيخو، بيروت، ١٩١١، الصفحات ٧ - ١٠، وكذلك المرجع السابق، صفحة ٣٢.

(٤٣) - بينما شكّل الخطر الاسلامي حافزاً دفع الغربيين الى الاهتمام بدراسة الاسلام ومعرفة اهله وفكره، فان الغرب الصليبي، رغم خطره واختراقه لدار الاسلام، لم يؤد إلى حافز مماثل، الأمر الذي تؤكّده ردة الفعل المعرفية اللامبالية تجاه العالم الذي أرسل حملاته الصليبية إلى عقر دار المسلمين. وقد وضع ايمانويل سيفان مؤلفاً حول هذا الموضوع بعنوان: الاسلام والحركة الصليبية، الايديولوجية والدعاية في ردود الفعل الاسلامية:

- Emmanuel Sivan: L'Islam et la Croisade, Ideologie et propagande dans les Réactions Musulmanes aux croisades. Ed Adrien Maisonneuve, Paris, 1968.

ويذكر خالد زيادة، في كتابه المذكور سابقاً، ان الغرب الصليبي الذي استقر في بلاد الاسلام ما يقارب القرنين، لم يدفع المسلمين إلى معرفة متنامية به كخصم عقائدي وسياسي. «ونجد أن ما يرويه اسامة بن منقذ (١٠٩٥ - ١١٨٨)، وقد حارب الصليبية وعرفهم، لا يتعدى بضع روايات حول جهل وشجاعة هؤلاء الافرنجة. ان نظرة اسامة بن منقذ تعكس احتقاره واستخفافه بعقولهم وبطبهم وعلومهم وعقائدهم وقلة نخوتهم وغيرتهم، ولكننا لا نعثر لديه على أية رغبة في معرفة قوتهم والبلاد التي جاءوا منها، ويعكس لنا ابن منقذ الموقف الاسلامي عموماً تجاه الحملات الصليبية، والذي كان يتسم بالكثير من «اللامبالاة». صفحة ٣١. راجع أيضاً كتاب اسامة بن منقذ: كتاب الاعتبار، طبعة برنستون، ١٩٣٠، الصفحات ٦٤ و ١٣٢ - ١٤٠.

بل أكثر من ذلك، احتاج المسلمون فترة طويلة من الوقت لكي يتمكنوا من التمييز بين الروم البيزنطيين والافرنج الصليبيين. ففي كتابه «المنتظم»، كان «ابن الجوزي» قد ذكر، في الجزء التاسع، صفحة ١٠٨، ان الحملات الصليبية عبارة عن هجمات الروم. ثم ما لبث هذه الصفة أن تراجعت لتفسح في المجال أمام تمييز عرقي - سياسي، حيث حلّت تدريجياً كلمة «الافرنج» التي تخصّ سكان الامبراطورية الكارولنجية، محل «الروم» الخاصة بسكان بيزنطة. وقد ساهم «المسعودي»، في كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، الجزء الثالث، الصفحات ٦٦ - ٧٥، في بلورة هذه الاختلافات العرقيّة ووعيها في آن معاً. راجع أيضاً، حول هذا الموضوع، مقالنا المذكور سابقاً: الحركة الصليبية واثرها في الاستشراق الغربي، الصفحات ١٤٥ - ١٤٧.

(٤٤) - خالد زيادة: النظرة الاسلامية... مرجع مذكور، صفحة ٢٧.

(٤٥) - «لم يؤثر صعود أوروبا، في مرحلة لاحقة، في حثّ المسلمين على تبديل نظرتهم. ان عزلة الوعي كانت أشد من عزلة الواقع، فكانت الفئات الصالحة واثقة من مصادر ثقافتها وعلمها التقليديين، أما الوقائع الجديدة فلم تكن تجد من يصوغها ابتداء من عصر المماليك وما تلاه...»، المرجع السابق، صفحة ٢٧.

وقد عرض خالد زيادة هذه المسألة ومواقف أهم المؤرخين والجغرافيين تجاه أوروبا في الصفحات ١٥ - ٣٨ الخاصة بالمرحلة الي سبقت العثمانيين، والصفحات ٤٥ - ٧٤ الخاصة بالمرحلة التي تلت سقوط الاندلس وقيام الخلافة العثمانية.

(٤٦) - يتحدث المسعودي في كتابه «مروج الذهب ومعادن الجوهر» منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٦، في الجزء الثاني، عن أوروبا ما قبل المسيحية وبعدها، فيذكر احداثها وممالكها وعقائدها واصولها واختلافاتها وعلاقاتها الداخلية ومدنها واحوالها... الاّ أن نظرته إليها لم تتسم بالبعد الثقافي الاّ في كتابه «التنبيه والاشراف»، نشر مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨١، حيث تظهر رؤية أوروبا كانعكاس لأثر المناخ البارد عليها ووضعيتها الحضارية - المجتمعية في تلك الفترة.

(٤٧) - المسعودي: التنبيه والاشراف، مرجع مذكور، صفحة ٣٩. وكذلك تطور النظرة... مرجع مذكور، صفحة ١٨.

(٤٨) - القزويني: آثار البلاد واخبار العباد، نشر دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، صفحة ٤٩٨. وكذلك تطور النظرة... مرجع مذكور، صفحة ٢١.

(٤٩) - شمس الدين الانصاري الدمشقي: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر. نشر مهرين، ليبزيغ، ١٩٢٣، الصفحات ٢٧٤ - ٢٧٥. وكذلك، تطور النظرة الاسلامية... الصفحات ٢٢ - ٢٣.

(٥٠) - كافين رايلي: الغرب والعالم، مرجع مذكور، القسم الأول، وخاصة الفصل السابع الذي يحمل عنوان: العنف والانتقام، برابرة وفرسان وصليبيون، الصفحات ١٧٥ - ٢٠٧. ويعتمد هذا الفصل على مصادر تاريخية غربية خاصة بالمرحلة البربرية في أوروبا، ومنها: كتابي ج.م. والاس هاندريل: الغرب البربري وملوك بشعور طويلة، وكتاب ج.ب. بوري: غزو أوروبا على يد البرابرة، وكتاب ديفيد ويلسون: الفايكنج واصولهم: اسكندنافيا في الالف الأولى؛ وكتاب العصور المظلمة باشراف تالبوت رايس.... وغيرها من المراجع التي تؤكد غلبة الطابع البربري على شمال اوروبا في الفترة التي كان الاسلام في طريقه اليها، وفي المرحلة التي كان يتحدث فيها المسلمون عن صورة اوروبا هذه.

(٥١) - مونتغمري واط: فضل الاسلام... مرجع مذكور، صفحة ٨٢.

(٥٢) - ذكرها جان - بول شارنيه في كتابه: المشارق النقيضة.... مرجع مذكور سابقاً، صفحة ٩٥.

التأصيل الروحي

I ـ الوحي والأصل الفكري:

تظهر الحضارة، بوصفها ثمرة إبداعات وتطورات نوعية خاصة بشعب أو أمة، بوقائعها التاريخية وتجلّياتها المادية قبل أن تظهر بأصولها الفكرية وينابيعها الروحية وجذورها المتعددة. لكن عندما تصبح هذه الحضارة موضوعاً للدرس والتحليل، فإن أشكالها الظاهرة لا تحدّد سوى جانباً منها، يساعد على تصوير عظمتها أو رصد أو اليات انهيارها، بينما تبقى دفينة الأصول التي تأسّست عليها وسبقت تجلّياتها بزمن متفاوت. يتطلب الكشف عن هذه الأصول جهداً مضاعفاً، ليس فقط من ناحية دورها في تأسيس النظام الفكري الخاص بهذه الحضارة، وإنما أيضاً من ناحية دورها المحوري الذي، انطلاقاً منه، يمكن محاكمتها بمقابلتها مع أصولها وبمعرفة مدى تطابقها أو تناقضها معها، وكذلك تفسير عوامل ازدهارها أو ذبولها قياساً على تطور علاقتها مع ما يشكّل جذورها الحقيقية، وبالتالي، تصبح دراسة الأصول ضرورة علمية ومنهجية، تفوق بأهميتها دراسة الظواهر المادية للحضارة نفسها، والتي بدونها ـ أي بدون دراسة الأصول ـ تغدو القيمة التي نعطيها للحضارة ناقصة ومبتورة.

ولمّا كنّا بصدد دراسة البعد العالمي للحضارة الاسلامية، فإن مسألة الأصول الفكرية والروحية لهذه الحضارة تفرض نفسها بصورة حاسمة. فإذا كانت الحضارة الاسلامية قد بلغت ذروة ازدهارها في ظل الخلافة العباسية، وبعد تراكم غنيّ بالمعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وفي أعقاب تفاعلات ثقافية وحضارية وعلمية، فإن هذا لا يعني أنها تأسّست في هذه اللحظة من الزمن «العباسي» أو غيره، كما لا يحصر الحضارة بهذه المعطيات والتفاعلات اللاحقة. ذلك أن الحضارة الاسلامية قد تأسّست على الاسلام قبل أن تنهل من غيره ما سوف يغذّي تطورها وازدهارها، أو يسبّب جمودها وانهيارها.

عندما نقول ان الحضارة تأسّست على الاسلام، فهذا يعني أنها خرجت من نظام فكري جديد يتناول الانسان والوجود بكافة تفاصيلهما. وسواء إنسجمت هذه الحضارة

مع النظام الفكري المؤسِّس أم انحرفت عنه، والأمران واردان، كما هو الحال في معظم الحضارات، فإن دراسة الحضارة الاسلامية لن تبدأ بالعصر العباسي بقدر ما تبدأ بالاسلام، الذي أعطاها أصلها الفكري ورؤيتها وغايتها، منذ لحظة التنزيل واتصال الوحي بالبشر عبر النبوّة.

على هذا الأساس، لا تبدأ الحضارة في الاسلام مع ازدهار العصر العباسي لكي تذبل مع أفول نجم العثمانيين، بل تبدأ وتنمو وتتواصل طالما أنها تصدر عن وحي لا ينتهي في زمان ولا ينحصر في مكان. فالوحي يؤسِّس ثم ينظّم ويجدّد بنية الحضارة ويمدّها بالحافز والارادة والغاية بهدف إخراجها من مأزق «المرحلة التاريخية» أو «الانحسار الجغرافي». وتحدث هذه العملية من خلال وحدة الوحي مع الشمولية التاريخية التي سبقت الاسلام واستمرت معه. وعليه، فإن الوحي لا يكرّر حضارة لأنه نقيض الجمود. وكما فتح المجال لوحدة الطاقات الانسانية في توليفية الحضارة العباسية، يتضمّن أيضاً قدرة أصيلة ومتواصلة لتفجير طاقات الانسان في زمن ما بعد الانهيار والجمود. وكما تأقلم الاسلام مع الحضارات العظيمة التي سبقته وعاصرته، فإنه، وبفضل تواصل الوحي والتاريخ، مؤهّل أكثر من غيره للاجابة على أزمة الحضارة الحديثة ومصالحتها مع الألوهيّة.

فالأصل الذي أعطى للاسلام عالمية جغرافية وشمولية تاريخية، هو الذي يحول دائماً دون حصر الحضارة بخصوصيات المكان والزمان، دون أن يعني ذلك نفي «مكانية» التكوين أو «زمانية» الانطلاق. ولما كان المكان يعيّن الوجود المادي لمجتمع محدّد، عرقياً وثقافياً ولغوياً وجغرافياً، ويشير الزمان إلى مرحلة تاريخية معينة في حياة ثقافة ما أو عرق ما، فإن الاسلام قد تجاوز هذه التحديدات بشكل ملحوظ. وبعبارة أخرى، تحتضر قوة دولة ما وتزول عظمة حضارتها في مرحلة معينة، بينما تبقى الروحانية الأصيلة دافعاً نحو خلق جديد وارتقاء متواصل. فالذي يؤسّس حضارة عظيمة نواتها الفعلية والبشرية بداوة مفلسة، يعزّز الثقة بقدرة الابداع والتطور نحو الأفضل، رغم الأزمات والآلام.

منذ اللحظة الأولى، كان الوحي، ولا يزال، دعوة للانفتاح اللامحدود على العالم، فهو التأسيس الذي وضع المنطلقات الفكرية لتجاوز العروبية والجاهلية الثقافية. ولم تؤد تحديدات المكان الأول واللغة الأولى والثقافة الأولى إلى صياغة تحديدات نهائية للمكان والزمان والحضارة والعمل. . . ويظهر ذلك واضحاً في حقيقة أن المؤمنين العرب لم يتأخروا في الخروج من صحرائهم حاملين الدعوة إلى العالم، ولم تلبث ثقافتهم الجاهلية أن انغمست في بنية العقيدة والشريعة، رغم ممانعة واستمرار

بعض وجوهها. ولمّ يمض وقت طويل حتى انخرط في الاسلام شعوب وقبائل وأقوام مختلفة الانتماءات واللغات والثقافات، بحيث يلغي الوحي الحدود الفاصلة بين الناس والحضارات ليدشّن الخطوة التاريخية الكبرى نحو وحدة الانسانية. ويكمن في هذا التدشين التمايز الذي يفصل التجربة الحضارية في الاسلام عن تجارب اليونان وفارس وروما وبيزنطة والصين والغرب الحديث. . .

لا يعني القول بأوليّة الوحي أن الحضارة تماهت تماماً مع الارادة الالهية. إذ أن وقائع التجربة تؤكد وجود ظواهر متعارضة مع مضامين الوحي، عبّرت عنها ممارسات الأفراد والجماعات كما جسّدتها انحرافات السلطة في السياسة والاقتصاد كما في سلوك القائمين عليها، وذلك في فترات متقطعة ومتفاوتة في حدّتها وتفاصيلها. بيد أن هذه الظواهر ظلّت مشدودة ومقيّدة بمضامين الوحي، تقاومها دون أن تغلبها أو تتجاوزها كلياً، الأمر الذي يبقي الدعوة متواصلة وسط صعوبات التجربة ووطأة الانحرافات، وذلك في سياق غاية توجّه الممارسة نحو تحقيق الانموذج الذي ارتسمت تفاصيله في حركة الوحي والعالم. وبالتالي، فالتشديد على روحانية الأصل وأوليّة الفكر وأهميتها لن يكون مجرد إستجابة تحليلية لرغبة مؤمنة، وإنما ملاحظة منهجية لا يمكن، بدونها، استيعاب وتمييز المنطق الخاص بالحضارة الاسلامية عن غيرها من الحضارات، وبشكل خاص عن منطق الحضارة الغربية الذي يشترك مع منطق الاسلام بنزوعه نحو «العالمية». وبينما تنطلق عالمية الغرب من حاجة لتوظيف الحضارة في سياق الخروج من أزمة مجتمع قائم جوهرياً على «المادة»، والبحث عن حلول لها في غلبة تاريخية وشاملة على الآخرين، تنطلق عالمية الاسلام من بدء روحي ـ فكري، يؤسّس في الانسان مبدأ التوحيد والعدل الالهي كمقدمة لانتاج الحضارة التي سوف تعتمد على هذا التأسيس في صياغتها لمنطقها الخاص المتناقض في العمق مع مبدأ الغلبة، أو منهجية توظيف الحضارة في سياق مأزق سياسي أو اقتصادي. . . وبدون التوقّف عند هذا التأسيس الديني (الروحي الفكري)، لا يمكن فهم وتحليل النسق الحضاري في الاسلام.

أن تكون الحضارة مؤسّسة على الوحي، بما هو «بوصلة» التجربة الانسانية، فإن ذلك يعني أن الدين في الاسلام ليس إطلاقاً مجرد انفعال «برّاني»، وإنما بالعكس،فهو حالة روحيّة تجسّد انطباع «الالهي» في الانسان من حيث كونها رؤية ومجال وحدة الألوهية والانسانية في آن واحد. فالوحي يؤصّل علاقة بين الله والانسان قوامها وعد الله للانسان بالرحمة والهداية وحسن الثواب، يقابله التزام تعبّدي تجاه الخالق، يموضع

«الهداية» في سلوك إنساني يلغي فردانية الوجود من خلال إضفاء قيمة عليا على انخراط الفرد في إنسانوية صافية تجعل الايمان أساسها والالهي يراقب مسارها.

باختصار، يؤسّس الوحي حالة إيمان ـ علاقة الله بالانسان ـ وفعلاً إنسانوياً ـ علاقة الانسان بالانسان ـ بحيث تغدو الحالة الأولى، الأكثر روحانية وذاتية، مطلباً وضرورة للانسان الذي، من خلال حركته في الحالة الثانية، يسير نحو الله. فالانسانوية شرط مكمّل للايمان، وبدونهما معاً لا تكتمل العلاقة الأولى. وبالتالي، يصبح السلوك الانساني، بما هو ذاتية مؤمنة، مقبلاً على انتهاج مسار محدّد مع ذاته ومع غيره من الناس. كما يشترط الوحي تجسيد الروحانية في ممارسة يومية شاملة لكل تفاصيل الحياة، بصورة تتحوّل من خلالها العلاقة بين الله والانسان، وبين هذا الأخير وأقرانه، إلى وحدة عضوية متكاملة، بحيث لا تحلّ واحدة مكان أخرى، ولا تكتمل فعالية الواحدة منهما بدون مرافقتها مع الأخرى. وإذا تمّ ذلك، يترافق عمل الانسان الدنيوي مع رغبة في نهاية أخروية، تبدو معها الدنيا كاستحضار دائم للآخرة، وتتحوّل الأولى إلى مرآة للثانية. ذلك أن الصورة التي يتمناها الانسان لآخرته، يسعى إلى تحصيلها في دنياه. قد يُنجز التحصيل وقد لا يُنجز، وفي الحالتين، فإن ما هو مهم يبقى السعي الدائم نحو التحصيل. ألم الدنيا وفرح الآخرة ليسا حالة مطلقة. فإذا كانت الجنة تبرّر الألم، الاّ أنها لا تفترض ضرورته، تماماً كما لا تطلب الآخرة نفي الدنيا. فالسعادة، بما هي حاجة إنسانية، يحثّ الاسلام على تحقيقها في الدنيا والآخرة على قاعدة ان العمل من أجلها في الدنيا يؤكد حصولها في الآخرة، كما أن تحقيقها في الدنيا على حساب سعادة الآخرين يؤكد خسارتها في الدنيا والآخرة معاً. من هنا تنشأ واحدية الغاية في الممارسة والسعي والرغبة والموت والحياة... فلا انفصال بين جزئيات النشاط الانساني الذي يوحّد الكلمة الأولى مع الوعد الأخير، وينشر إرادة الله على امتداد التجربة الانسانية.

عندما يحثّ الوحي على خلق الكمال الالهي على الأرض، بما فيه من سعادة ورفاهية وعدل، فإن الانسان وانسجاماً مع هذا الالحاح، يعمل ليكسب مرتين: مرة في الدنيا حين يسير في صراط الله المستقيم وتذوب فردانيته في إنسانوية مطلقة، ومرة أخرى عندما ينال حسن الثواب في الآخرة، كأجر ومكافأة على حسن السيرة في الحياة. وعلى قاعدة هذه المعادلة، يخلق الوحي في الانسان ذاتاً تسعى لرؤية الالهي في كل لحظة وفعل وغاية.

وفق هذا السياق، يجب على الحضارة أن تعكس حضور الالوهية الدائم في حركة البشر. ذلك أن ترافق الوحي ـ الدعوة مع شمولية التجربة الانسانية يمهّد لحضارة

توحيدية انطلاقاً من واحدية الله ـ الأصل، وعالمية من حيث كونها السعي الدائم لتحقيق سعادة الانسانية برمتها. وبينما يبدأ الابداع من روحانية واحدة ويتطلّع إلى وحدة الانسانية، تتحوّل الحضارة الناتجة عنه إلى نقيض للأنوية والغلبة، اذ تخضع باستمرار لقوانين الأصل الذي صدرت عنه وسارت بمقتضى تعاليمه.

تظهر توحيدية الاسلام في أساس نظامه الفكري الذي يعطيه أبعاده الروحية ـ الذاتية والعالمية والانسانية، حيث ينعكس هذا النظام في صميم الفعل الانساني مؤسّساً رؤية الانسان لغيره، رؤية الأخوّة في الدنيا والآخرة، على النقيض من الرؤية الصادرة عن المادة والتي تجعل الانسان سلعة خاضعة لمقاييس الاستخدام والاستغلال في دنيا منفصلة عن آخرة. وإذ يقدم الاسلام نفسه بوصفه رؤية عامة للوجود، فإنه بذلك يحدّد طبيعته بما هي قيمة مرجعية للسلوك الفردي والعلاقات الجماعية؛ كما تختصر هذه القيمة وحدها سمو مكانته ودوره في نفوس المؤمنين به، أو المتعايشين معه، وكذلك في نفوس الذين درسوه بصورة موضوعية.

تجسّد توحيدية الاسلام، أيضاً، حقيقة رؤيته العامة للوجود ودلالاتها في التمثّلات الداخلية والنظام الفكري، وواقع تمظهرها في علاقة ثابتة ومتبادلة بين كونه رؤية وحكمة،فكراً وعملاً هادفاً:﴿واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة﴾[١]،﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم﴾[٢]،﴿ذلك مما أوحى اليك ربك من الحكمة﴾[٣].. بحيث يؤسّس الوحي الفكر والحكمة في تاريخ انساني متواصل ومتكامل.

وبالتالي، فإن أيّة معرفة دقيقة بالعمق الفكري للاسلام ينبغي أن تبدأ من هذه العلاقة التي طبعت أثره الحاسم والدائم في النفس المؤمنة ومسلكيتها منذ بدء التجربة التاريخية للاسلام حتى اليوم. وهو الأثر الذي يميّز الممارسة المتطابقة معه عن المنحرفة عنه، تماماً كما يميّزه عن الآثار الوافدة من الخارج وكيفية ادراجها في سياقه العام.

أن يكون الاسلام رؤية وليس نظاماً محدداً، حكمة وليس مجرد مبدأ، فإن ذلك يفسّر لماذا أحدث الاسلام، ولا يزال، تأثيراً عميقاً على مجموعات عرقية وثقافية مختلفة في تجربة مفتوحة في الزمن، وهو التأثير الذي لم يتمكن «برنارد لويس» من تجاوزه عندما حاول تمرير رؤيته السلبية للتنوّع العرقي والثقافي في العالم الاسلامي.[٤]

فقد فجّرت الرؤية العالمية للاسلام الامكانات المكبوتة والغنيّة في الانسان،

مانحة إيّاها كينونة غير منقوصة، كما امدّته الحكمة الداخلية نبلاً يقوده في مسيرة ثابتة نحو صراط السلام الذاتي والحرية تجاه البشر والاشياء. واذا تعمّقنا في دراسة هذا النوع من الحكمة، يمكننا ملاحظة واقع ظهورها في الزمن في صورة «دين» محدّد، أي في صورة دين توحيدي، موحى، عالمي وانسانوي، يختلف عن غيره من الأديان.

وبينما يقرّ القرآن تعدّدية الأديان: ﴿لكم دينكم ولي دين. . .﴾[٥]، يشدّد على أن الاسلام هو دين الله الذي ارتضاه لعباده، لا إكراه فيه ولا انحراف عنه، ولا ينتمي هذا الدين إلى فئة من الناس دون غيرهم وانما لله وحده، بحيث يكون الدين مرسلاً كهداية للبشر أجمعين، لا محصوراً أو مخصّصاً بجماعة دون أخرى: ﴿ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً﴾[٦]، ﴿وله ما في السموات والأرض وله الدين. .﴾[٧]، ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾[٨]، ﴿أفغير دين الله يبغون﴾[٩]. . وهذا الدين الالهي هو الاسلام: ﴿إن الدين عند الله الاسلام﴾[١٠]، ﴿واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً﴾[١١]. .

وفق هذا السياق، يتوحّد الفكر والحكمة في الدين، أكثر مما يتوحدا في فلسفة أو نظام فكري مغلق أو هويّة مجتمعية لفئة من الناس دون غيرها. ومما لا شكّ فيه أن التوقّف عند هذه الملاحظة يثير التباساً، خاصة عند القارىء غير العربي الذي يفهم معنى كلمة «دين» انطلاقاً من الجذر اللغوي والمعنى الشائع لكلمة Religion. إذ أن هذه الأخيرة ليست سوى ترجمة ناقصة لمصطلح «الدين» في معناه العربي ـ الاسلامي، أو بالأحرى، لا تدل سوى على بعد واحد من أبعاده.

ففي التعريفات الغربية المتعددة لمعنى كلمة Religion نجد خليطاً من المعتقدات ذات الطبيعة الدينية، حيث يرمز الدين إلى خضوع الانسان للارادة الالهية، تماماً كما يرمز إلى خضوعه لقيود صارمة أو معبودات اسطورية أو أصنام أو أعراف أو نظام من المحرمات والمقدسات أو كائنات روحية وغيبية. . . الخ. وبذلك تشمل تعريفات الغربيين معاني مختلفة للدين، تبدأ بتخصيص المسيحية كديانة تعتقد بالتوحيد الالهي، وتمرّ بتعميم الدين على عبادات تشمل كائنات حيّة مثل الانسان أو الحيوان، أو أشياء مثل التماثيل والنبات والنجوم والكواكب، أو قوى خفيّة مثل الأرواح والملائكة والجن. . . كما أنها ـ أي هذه التعريفات ـ قد تنوّعت في خلفياتها الفكرية، فهي تارة تعبّر عن إيمان صادق بالمسيحية، وتعكس تارة أخرى موقف العقل من الايمان، وتحلّل أخيراً معتقدات الجماعات التي دأب الغربيون على دراسة ثقافاتها.

وهكذا يكون الدين بمثابة الواجب: «الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر الهية»، كما يقول «امانويل كانط» في كتابه «الدين في حدود العقل»[١٢]. أو أنه يعبّر عن «مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الانسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه»، كما يقول «الأب شاتل» في كتابه «قانون الانسانية»[١٣].

كما يكون الدين تعبيراً عن تبعية لقوة مطلقة وغير متناهية. ذلك أنّ «قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة»، كما يقول «شلاير ماخر»[١٤]، أو أنه «الايمان بقوة لا يمكن تصوّر نهايتها الزمانية ولا المكانية»، كما يقول «سبنسر»[١٥]. ويعبّر الدين عن الايمان بكائنات روحية، على حدّ تعريف «تايلور» في كتابه «المدنيات البدائية»[١٦]، أو أنه أثر روحٍ خفية في سلوك الانسان، إذ يعرّف «ريفيل» الدين في كتابه «مقدمة تاريخ الأديان» قائلاً أن «الدين هو توجيه الانسان سلوكه وفقاً لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر العالم، ويطيب له ان يشعر باتصاله بها...»[١٧]. أو أنه جملة من العقائد التي توجّه السلوك: «الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب ان توجّهنا في سلوكنا مع الله، ومع الناس، وفي حق انفسنا»، كما يقول» ميشال مايير» في كتابه «تعاليم خلقية ودينية»[١٨].

ويعرّف «ماكس ميلر»، في كتابه «اصل وتطور الدين»، الدين بما هو محبة الانسان لخالقه: «الدين هو محاولة تصوّر ما لا يمكن تصوّره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلّع إلى اللانهائي، هو حبّ الله»[١٩]. أو أنه مجرد عبادة تجمع العقل والقلب: «الدين هو العبادة، والعبادة عمل مزدوج: فهي عمل عقلي به يعترف الانسان بقوة سامية، وعمل قلبي أو انعطاف محبة، يتوجه به إلى رحمة تلك القوة»، كما يقول «اميل برنوف» في «علم الأديان»[٢٠]. وفي سياق انتصار العقل على الايمان، يأخذ الدين صفة المصدر الذي يكبت الحرية الفردية والجماعية، باعتباره «مجموعة التورعات التي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا»، كما جاء في تعريف «سالومون ريناخ» في كتابه «التاريخ العام للديانات»[٢١]؛ أو أنه تلك المحرّمات والمقدّسات التي تفرضها الكنيسة على اتباعها. وحسب ما جاء على لسان «اميل دوركايم»، في كتابه «الصور الأولية للحياة الدينية»، فان «الدين هو نظام متساند من المعتقدات والأعمال المتعلقة بأشياء مقدسة، بمعنى أنها معزولة ومحرّمة، وهي معتقدات وأعمال توحّد في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة، كل اولئك الذين ينتسبون إليها...»[٢٢]. ويذهب «غويو»، في كتابه«لا دينية المستقبل» نحو نظرية ترى الدين

خاصّية الانسان البدائي وحده، اذ يقول أن «الدين هو تشكلية ـ اجتماعية كونيّة. الشعور الديني هو الشعور بالتبعية تجاه إرادات يركزّها الانسان البدائي في الكون. . . »[٢٣].

وفي حين تشتمل كلمة «دين» على معانٍ عديدة أكثر شمولية وعالمية من معنى كلمة Religion، فإن تعريفات الغربيين لها لم تخرج عن سياق نهضة الغرب الفكرية وموقفه من المسيحية بشكل خاص، ومن الايمان بعقيدة دينية، بشكل عام، كما أنها لم تخرج عن الجذر اللغوي لهذه الكلمة. وكما هو معروف، فإن كلمة Religion، المستعملة في غالبية اللغات الأوروبية، ترجع في جذورها إلى مصطلح لاتيني هو «Religio» ، الذي يرجع بدوره إلى أصلين: «Religere»، ويعني المحافظة الدقيقة والصارمة على المبادىء، و «Religare»، الذي يستمد معناه من فكرة الاتصال، سواء أكان يدل على صلة ارغام تجاه ممارسات معينة، أم كان يدل على صلة اتحاد بين الناس والله.

أما في اللغة العربية، وبعد توضيح الاختلاف بين «الدين» (بالفتح) و «الدين» (بالكسر)، يأخذ معنى الكلمة الثانية طابع الطاعة والانقياد. وإذ يكون الدين لله، فهذا يعني ان معناه الاسلامي يظهر محصوراً في علاقة طاعة وتبعية وعبادة للّه وحده. ويمكن أن نضيف عليه معنى التدين، بحيث يصبح الدين عقيدة أو فكرة يلتزم الانسان بمبادئها في سلوكه تجاه ربه، تجاه نفسه وتجاه الآخرين والعالم، بحيث يتوحّد المعنيان في الأصل (لزوم الطاعة) وفي التواصل (التزام الطاعة)، أي أن يكون المعنى الأول اساساً لسيرورة المعنى الثاني في حركة الانسان والعالم. وبهذا يفترق الاشتقاق اللغوي الصرف لكلمة دين، ويقترب من الأصل الفكري الذي حدّده الاسلام. وهذا ما يجعل تعريف الدين في الاسلام أقرب إلى دلالات العلاقة بين الرؤية ـ الفكر والحكمة ـ العمل. فالدين، بهذا المعنى تأسيس الهي لسلوك انساني. فهو «وضع الهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل»، أو هو، باختصار، «وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، والى الخير في السلوك والمعاملات. . . »[٢٤]. ووفق ما جاء في تفسير «عثمان يحي»، فإن كلمة «دين»، باللغة العربية، تمتلك عدة معان متميزة. فهي تعني أولاً، وبصورة عامة، العادات والأعراف الخاصة بشعب ما أو بمجموعة بشرية محددة. وتعني ثانياً حكماً شخصياً ووعي الكائن لذاته (حكم، جزاء. . .). وتعني أخيراً عقيدة دينية خاصة بأمة معينة (شعائر، ديانات. . .). وحسب ما جاء عند بعض العلماء، فإن المعنى الأول لكلمة «دين» يعود إلى الخصوصية العربية، بينما يجد المعنى الثاني مرادفاته في اللغة العبرية، والثالث في اللغة الفارسية. ويظهر المعنى الثالث أكثر تطابقاً مع معنى كلمة «Religion» في

مفهومها الغربي، الأمر الذي لا يثير الاستغراب طالما أن اللغة الفارسية نفسها هي لغة هندو ـ أوروبية. . . (٢٥)

إذن، الاسلام، بوصفه ديناً، يعني في آن واحد العادات والأعراف والأحكام والوعي الذاتي للكائن والقاعدة العليا للحياة، ويكون دوره واضحاً في تعريف العلاقات التي ينبغي اقامتها بين الناس، وكذلك بين الانسان والله. ومن الناحية العملية، فإن كل شيء، وتحديداً كل ما يتعلّق بالانسان، يعود إلى جدارته، حيث لا يوجد شيء خارج هذا المجال، سواء أكان ذلك في الوضع الراهن للانسان أم في مستقبله. وبدلالاته العرفية التقاليدية، يظهر مصطلح الدين غنيّاً بأصدائه العميقة عند الكائن البشري، في نفس المستوى الذي يظهر فيه هذا المعنى بوصفه وعي الانسان لذاته. تقليد ووعي يشكلان عملياً أسس الوجود الفردي والجماعي للانسان، وكذلك مجالات تطوره. ومن جهة دلالته على القاعدة العليا للحياة، يرتبط الدين بالصيرورة النهائية للانسان؛ ومن خلال البعد الأخروي لهذه الصورة نفسها، يرتبط مفهوم الدين بجزء من الخلود الكامن في ذات الانسان.

أما في المنظور الميتافيزيقي للاسلام، يحتوي مجال الدين ظاهرتين متميّزتين: الشريعة والحقيقة. الشريعة بمعنى دلالتها على الصراط، والحقيقة بما هي بذاتها حقيقة ثابتة واساسية. بيد أن تمايزهما لا يتجاوز استقلالية الواحدة منهما عن الأخرى في سياق أهمية كل منهما في الوجود البشري: الشريعة، لحظة تعبيرها عن مجموعة القواعد والمبادىء التي تحدّد موقفنا تجاه الله، تجاه أنفسنا وتجاه المجتمع. والحقيقة بوصفها التفكّر في الأشياء، الرؤية المباشرة لواقعية الكائنات، النور الذي يخترق الأعماق. لكن الشريعة والحقيقة تظهران في سياق التجربة التاريخية للاسلام، متحدتين ومتكاملتين بصورة منتظمة، وبدون غموض. وهذا ما يفسّر القول المأثور الذي يعتبر الشريعة بدون الحقيقة بمثابة كلمة فارغة، والحقيقة بدون الشريعة هرطقة. وقد كتب الفيلسوف «ناصر خسرو»، عن جدلية العلاقة القائمة بين الشريعة والحقيقة قائلاً: «الشريعة هي المظهر الخارجي (الظاهر) للحقيقة، والحقيقة هي الوجه الداخلي (الباطن) للشريعة. . . إنها الرمز (المثال)، والحقيقة هي المرموز اليه (الممثول). والمظهر الخارجي في تقلب مستمر مع حقب وأدوار العالم، أما الوجه الباطن فطاقة الهية غير خاضعة للصيرورة»(٢٦).

وبهذا المعنى، تكون الحقيقة ثابتة في سياق التطور التاريخي الذي تسعى الشريعة للتأقلم معه بما يجعله تابعاً للمعنى اللازمني للحقيقة، بحيث تبقى هذه الأخيرة دلالة على بقاء «الايحاءات الالهية» في صلب الشريعة ومتغيرات الزمن. تبعاً لذلك، تكون الحقيقة جوهر هذه الايحاءات الالهية و «معناها الروحي»، كما يقول «هنري

كوربان»، الذي يرى إلى ظاهرة «الكتاب المقدس الموحى» بما هي رؤية «تتضمن علم انسان (انتروبولوجيا) خاصاً، أو قل نموذج ثقافة روحية معينة، وانها تفترض بالاضافة إلى ذلك نموذج فلسفة ما، في نفس الوقت الذي ترسم فيه هذا النموذج، وتدفع اليه»[٢٧].

ومع ذلك، فإن ثنائية الشريعة ـ الحقيقة لا تظهر هكذا انفصالية في دلالاتها، اذ ان «الشريعة في الاسلام هي الحقيقة المطلقة الالهية»، كما يقول «الامام موسى الصدر»، الذي يرى إلى هذه الثنائية بوصفها إضافة «صوفية»، بعد أن لاحظ صدورها عن ثنائية الجسم ـ الروح «التي هي قاعدة اساسية للتصوف ومن نتائجها ان تضعيف الجسم والرياضات الجسدية هي أسباب لتقوية الروح وتكاملها، أما الاسلام فيكرّم الجسد ويعتبره نعمة من الله ويمنع الرهبنة ويعتمد على اتحاد الجسد والروح وتفاعلهما، ومقارنة الدنيا والآخرة»[٢٨].

بيد أن هذه الثنائية الصوفية تظهر تكاملية عند الفقهاء والمتكلمين، بحيث يكون الانفصال الظاهر بينهما علامة على وحدة أصولية تعطي لكل من الشريعة والحقيقة حدّها الذي لا يجعلها تستقيم وتستقل بمعزل عن تفاعلها الوجودي فيما بينها.

وفي هذا السياق، ترمز الشريعة إلى دلالات الدين في معناه الأصولي، ويمتد مجالها إلى علوم الدين، والأخلاق والحياة الاجتماعية، حيث تبقى مواكبة لثوابت الدين ومفاعيله في متغيرات التجربة التاريخية للانسان. أما الحقيقة، فإنها، في المقابل، تمثّل الوجه الثابت والدائم للتجربة. وبينما تتطور الشريعة وفق حاجات الجماعة، تظلّ الحقيقة غير متغيرة ولا متبدّلة، وذلك تحديداً لأنها توقظ في الانسان معنى الخلود والوحدة الذي يحاكي وحدة الخالق وخلوده. وبالتالي، فالهدف من الشريعة هو ضمان خلاص الفرد من خلال قاعدة الحياة التي تمنحه إيّاها والطريق الذي ينبغي أن يسلكه، أما الحقيقة فانها تستهدف الخلاص الكلي للانسان، محرّرة إيّاه من كافة الشروط.

ولكي لا تكون هذه الثنائية تبريراً لرؤية مزدوجة، تكون احداها، الشريعة، خاضعة لمتغيرات الزمن، وتبقى الأخرى، الحقيقة، متصلة بأصلها اللازمني، فإن الاسلام وضع الشريعة والحقيقة، بصورة قاطعة، في رؤية واحدة صادرة عن أصل الهي. بمعنى آخر، ولكي تقود الشريعة والحقيقة الانسان إلى طريق الخلاص، تصدران عن تدخل الهي. ذلك ان الله، سبحانه وتعالى، هو الذي يتدخل لتحقيق خلاص الانسان من خلال هدايته إلى الصراط المستقيم، بعد أن تعاظم انحراف

الانسان ووصوله إلى حافة الهاوية، بحيث تكون الالوهية منفذاً من الانحراف وطريقاً إلى الكمال بواسطة هدايتها التي تكررت في الخطاب الالهي منذ فجر البشرية.

هذه الهداية الموعودة، وهذا النور المنتظر، كان قد تحقّق في الزمن من خلال الوحي، الذي هو اتصال متردد في الزمن يصل للناس بواسطة الأنبياء. فهو الكلام اللانهائي: ﴿ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك، وكلّم الله موسى تكليماً. رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وكان الله عزيزاً حكيماً...﴾(سورة النساء، ١٦٣ ـ ١٦٥). هذا الكلام، الممتد في الزمن عبر الرسل، قدّمه القران في صورة نور سماوي يهدف إلى هداية الانسان إلى جادة الصواب والحق، إلى الصراط المستقيم الذي يخرجه من الظلمات والشكوك والتمزّق لكي يوصله في نهاية الأمر إلى حالة الكمال: ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين، يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾(المائدة، ١٥ ـ ١٦).

وفق هذا السياق، يؤكد القرآن في كثير من الآيات عالمية الوحي، حيث الله، سبحانه وتعالى، ومنذ بداية الخلق، لم يترك البشرية تسير على هدى ذاتها. وبهذا المعنى، فان الوحي، أو التدخل الالهي المباشر وغير المخلوق، تماماً كما الخلق بذاته، هو واقع عالمي. اذن، يعبّر الوحي في نفس الوقت عن الصراط المستقيم، عن التدخل الالهي اللازمني، عن اللغة الأبدية، عن الرحمة الالهية، عن البعد العالمي... وعندما يتعلق الأمر بخلاص الانسان وصيرورته النهائية، باكتمال الانسان في تجربته الفردية والجماعية، فإن القرآن يقدم الوحي في صورة فكر متدفّق من الله. هذا الفكر هو المبدأ والشرط الأسمى لحياتنا فيما وراء الطبيعة، أي لحياتنا في الله سبحانه وتعالى. وبوصفه كذلك، فإن الوحي يمارس نفس الدور، مع مراعاة الفوارق، الذي يلعبه فكرنا الفردي في الوضع الخاص بوجودنا الانساني.(٢٩)

من أجل ذلك، وقبل أن تكتمل الوضعية الحضارية، يتحول الوحي إلى حالة انسانية ويصبح دعوة تنتشر بين الناس، وتدفعهم للسير نحو الله. وبذلك يتجسّد الأصل الروحاني في حركة دنيوية تستطيع الارادة الالهية من خلالها إيصال الرحمة والهداية إلى البشر، ويتمكن هؤلاء من بناء جماعة الدعوة التي تمتد وتتواصل في سياق تحقيق الانسانية الواحدة والمؤمنة. ومن الناحية العملية، يأتي الوحي على شكل لغة ـ قرآن،

وينتقل الى الناس عبر النبوة ليتحول إلى دعوة، بحيث يكون القرآن أصلاً تأسيسياً والنبوة مساراً للوحي في الزمن، والجماعة تواصلاً للوحي والنبوة في التجربة الانسانية المستمرة. وإذا كانت الحضارة، هي ذروة التجربة، فانها سوف ترمز إلى وحدة الوحي والنبوة وحركة البشر. . . وقد ارتسمت تفاصيل هذا الأصل وترسّخت في متن النص القرآني، فالوحي نقل إلى الناس كلمة الله التي انطلقت من مبدأي الرحمة للتوازن في وجه الشر والهداية لفعل الخير:

﴿ولقد جئناهم بكتاب فصّلناه على علم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾(سورة الأعراف، الآية٥٢). ﴿قل إنما اتّبع ما يوحي إليّ من ربي هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾(سورة الأعراف،الآية٢٠٣). ﴿يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين﴾(سورة يونس الآية٥٧). ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلّا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾[٣٠].

﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم، ويبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً﴾[٣١]. يتحول الوحي بهذه الآيات إلى رحمة وهداية، أي إلى دعوة لعقد صلة مباشرة بين الله وذات الانسان. فالرحمة ليست مجرد تدخل الهي في العالم رغبة في انقاذه من الامه أو في عنايته واغداق النعمة عليه لاسعاده، وإنما هي أصل العلاقة بين الخالق والمخلوق. وهي عامة تصيب كل الناس، وتختص بالبشر بدون تمييز، ولا يفقدها سوى الذي لا تنغمس الرحمة الالهية في حركة انفعالاته الداخلية الأكثر ذاتية. أما الهداية فإنها الحرص الالهي على توجيه الناس نحو صراط مستقيم، يتمكنون بواسطته من معرفة الله ومعرفة أنفسهم. وبهذا المعنى تكون الهداية إرادة الهية تخاطب البشر وتحدّد لهم السلوك الذي يرشدهم إلى الله وإلى أنفسهم، وذلك في سياق دفعهم لفضّ خلافاتهم وتأهيل اراداتهم كي تصبح أكثر قدرة على عمل الصالحات.

يقول السيد «طباطبائي» في تفسيره لمعاني الرحمة والهداية، إن الله سبحانه وتعالى يتدخل في اللحظة التي يكون فيها الناس وقد «غشيهم يمّ الغفلة وأحاطت بهم لجة الحيرة فاظلمت باطنهم بظلمات الشك والريب، وأمرضت قلوبهم بادواء الرذائل وكل صفة أو حالة رديئة خبيثة فيعظهم موعظة حسنة ينبههم بها عن رقده الغفلة، ويزجرهم عما بهم من سوء السريرة والأعمال السيئة، ويبعثهم نحو الخير والسعادة.

ثم يأخذ في تطهير سرهم عن خبائث الصفات، ولا يزال يزيل آفات العقول وأمراض القلوب واحداً بعد آخر حتى يأتي على آخرها. .

ثم يدلهم على المعارف الحقة والأخلاق الكريمة والأعمال الصالحة، دلالة بلطف، برفعهم درجة بعد درجة، وتقريبهم منزلة فمنزلة حتى يستقروا في مستقر المقربين، ويفوزوا فوز المخلصين. ثم يلبسهم لباس الرحمة وينزّلهم دار الكرامة ويقرّهم على أريكة السعادة حتى يلحقهم بالنبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين. . »(٣٢).

وبذلك تستوي الشمولية القرآنية على بدء روحي ـ انفعالي يؤسّس الايمان الذي سوف يخلق في الذات الانسانية القابلية على استحقاق الرحمة، والارادة التي تعاند في السير وفق الهداية الالهية. كما تؤدي وحدة الممارسة مع الهداية إلى اكساب الانسان رحمتين، واحدة في الدنيا على شكل سعادة دنيوية محسوسة، والثانية في الآخرة حيث الثواب والأجر الكبير. ولكن لا يتحقق ذلك كله الا بالايمان الذي هو شرط أولي، لأن الرحمة والهداية انما هما لقوم يؤمنون.

إذن، لا يندرج الوحي فى مسار إنساني فاعل في العالم والوجود الاّ إذا استقر في قلب الانسان على شكل ايمان مطلق. فالبدءالروحي الذي يجعل من الوحي حالة داخلية هو الذي يؤسّس التبعية الانسانية للمشيئة الالهية التي تباشر إلى فعل الرحمة والهداية فور تحقق اللحظة الايمانية. ذلك ان الايمان بواحدية الخالق ينسف الوجود المتعدد للالوهية التي اصطنعها الانسان، والتي أوجدت في تاريخه التنافس والعدوانية والاضطراب والجمود. كما أنه يجسد انموذجية العلاقة بين الله والانسان، تلك العلاقة التي تنطلق من روحانية الأصل لكي تتحول إلى فعل إنساني ملموس في الحياة والواقع.

وبالتالي، تصبح هذه الروحانية رمزاً لاستقرار الارادة الالهية في الذات الانسانية وقبولاً إيمانياً وطوعياً لضرورة استمرار الاشراف الالهي على حركة الانسان. وعن طريق هذا الاشراف، تهتدي ارادة الانسان إلى الوسائل التي تساعدها في سعيها وجهادها وابداعها وتضحيتهاوهي في طريقها نحو الرحمة الالهية .ولماكانت الحضارة «هي التقدم الروحي والمادي للأفراد»(٣٤)، فإن«العقيدة القائمة على المثل الاخلاقية الناجمة عن التأمل هي وحدها القادرة على إيجاد نشاط حر»(٣٤)، الأمر الذي يساعد على القول إن الوحي يعطي قيمة مطلقة للانسان، فلا يلقيه في روحانية سلبية تجعل العلاقة العبادية مع الله تتمّ على حساب النشاطية المؤمنة في الحياة، وانما يجعل من هذه القيمة حافزاً لابداع غير محدود. وهكذا يتوحّد العالم الآخر، بما هو تصديق للوحي والتزام بالروحانية الصافية، بالعالم الأرضي، بما هو تجسيد لسعادة الانسان في الحياة واستحقاقه من

خلال عمله، للرحمة الالهية في العالم المحسوس. وبناء عليه، لا تشترط سعادة الآخرة عذاب الدنيا، ولا يكون القبول بنار الحياة مقدمة للتمتع بنعيم الآخرة. بل بالعكس، يجب أن يتحقق النعيم في الدنيا والآخرة، لأن الانسان المؤمن الـذي جسّد الهـداية الالهية في أفعاله إنما يكون جديراً باستحقاق الرحمة في حياته وبعد مماته. وعنـدما يكون الله هو الغاية، فإن السعي الدائم لتحقيق كماله على الأرض يشكـل الهاجس الوحيد لكل مؤمن، وان تطلب ذلك تضحية متعددة الأشكال تصل إلى حدّ الشهادة. إذ ليس المهم زمنية التضحية وإنما مبتغاها. فالجنة حضور يـومي يرافق المؤمن في فعله وحلمه، وهي وجود حيّ يجعله يعانق السعادة وهو في أكثر لحظات حياته ألماً وشقاءً.

وبينما يؤسس الوحي الايمان بواحدية الخـالق وبوجـدانية العـلاقة التي تـربط الانسان به، ويلغي ازدواجية العالمين بوحدة الدنيا والآخرة، يغدو القرآن هداية لحركة الانسان الشاملة، ومن خلاله يحظى الانسان بمكانة مميزة، بحيث يصبح الانسان نفسه غاية قرآنية، ويتحول النص المقدس إلى نور يهدف إلى تبديد الظلام الذي يخيّم على وجه الانسانية.

انطلاقاً من القرآن، تظهر الالوهية في صورة تدخل تفصيلي في أمـور الحياة، وتكشف اهتماماً يجمع فردانية الحياة بشمولية ينخرط بواسطتها الانسان في الجماعة، والجماعة في العالم. وبشكل تصاعدي، تنمو الفردانية باتجاه تحقيق توازن ذاتي بين الرغبة والكبت، بحيث لا يتحول الكبت إلى انفجار عدواني وانانية مفرطة، ولا تفنى الرغبات في عذاب دنيوي. ويتكامل هذا التوازن بانخراط أكثر جماعية بشكل يغدو معه الانتماء إلى الجماعة رغبة ذاتية، فتتوحّد الذات المتوازنة ـ المؤمنة بالجماعة الانسانية المؤسّسة على الأخوة والمساواة، ويبدأ مسار الانسان، باعتباره خليفة الله على الأرض، نحو الكمال. غيـر أن التأسيس الـزمني للوحي ينقطع عن مسار التجربـة التاريخيـة للانسان، ويصبح الاتصال باللامرئي خارج الزمن الحقيقي الذي يتواصل فيه الانسان، الأمر الذي يتطلب تواصلاً لا زمنياً مع الله ـ الوحي لكي لا يؤدي الانقطاع إلى انتحار الذات التي تماهت مع الأصل وتنفّست من هوائه. لكن عملياً لم تسفر زمنية الوحي عن انقطاع العلاقة مع الأصل، كما أن تاريخية الانسان لم تلغ انتماءه إلى آدم. فالتواصل التاريخي للوحي مع الانسانية كان قد تحقّـق بواسطة النبوة، وما زال مستمراً معها. وإذ تنقل النبوة كلمة الله إلى الناس، تتحول في نفس اللحظة إلى تكامل مع الوحي وتضفي على روحانية الأصل صيغة إنسانية يتوحّد من خـلالها الايمـان بالله بـالايمان بـالنبوة والتصديق لها.

II ـ النبوة والجماعة :

تندرج النبوة في سياق «عالمية» من نوع آخر. فإذا كان الوحي اختزالاً لعالمية تجسدت في وحدة «الالهي» ووحدة الانسانية التي يخاطبها الله عبر الوحي، فإن النبوة تشكل الاختيار الالهي لكيفية سيرورة الوحي في حركة الانسانية. إذ أن عملية تحويل الوحي إلى فعل زمني ـ تاريخي تطلبت تجسيد مشيئة الله، سبحانه وتعالى، في صورة رسالة يبلغها نبي الى الناس، وتصبح عن طريقه دعوة مفتوحة على العالم. وفي حين يتمظهر الوحي بالدعوة، فإن لحظة تلقيه تتحول إلى زمن لا نهائي يسير خلاله النص القرآني مع مسار النبوة. وبسبب من شمولية غايتها وامتدادها في الزمن والعالم والناس، تصبح النبوة حالة عالمية تختصر وحدة الخالق وتواصل علاقته بالبشر عبر وحدة الرسل وزمنية بعثهم. فالرسل إنما يبعثوا لتجديد الوعي بالحقيقة الالهية، وبالتالي فانهم دليل البشر إلى سبل تحصيل الرحمة، وحاملو الرسالة التي لا تتم هداية الناس بدونها. من هنا تكون النبوة رمزاً لحضور الالوهية الدائم، وتكون لذلك ضرورة دينية وروحية.

وهكذا يستقر كلام القرآن الموحى في قلب المهمة التي اناطها الله برسوله محمد (صلعم)، وذلك في اطار عالمية الوحي. فقد بعث النبي ليذكّر الناس بالرسالة الابدية للحقيقة الالهية، بعد أن تناسوها مراراً أو حرّفوها تكراراً. ولما كانت الحقيقة الالهية وحدها التي لا تتغير منذ بداية الخلق، فان الله، ولكي لا تتغير الحقيقة، كان يؤكد رسالته وبشكل دوري بطريقة تسمح للبشر في كل الأزمنة والأمم، بدون استثناء، أن يعرفوها.

«ما كان محمد ابا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شي عليماً»(٣٥). وتعني هذه الآية انه مع نبوة محمد (صلعم) قد اغلقت دورة الوحي. إذ عمليا، «لم تتأسّس أية ديانة كبيرة بعده، ولم تظهر في تاريخ الانسانية شخصية مماثلة له»، كما يقول «دي باسكيه»(٣٦). رغم ذلك، فان الناس رفضوا اختيار النبي من بينهم، بحيث يكون اعترافهم بالخالق تبريراً لعدم امتياز احدهم بالنبوة. فيسارعون إلى المطالبة بتعميم الوحي على الناس(٣٧)، ويعتبر بعضهم أن اتصال الوحي بانسان لا يعدو كونه نوعاً من السحر(٣٨). ولما كانت الحقيقة الالهية رحمة وهداية، فإن ارادة الله هي التي تحول دون تفاقم هذه المعاندة، فلا تكتفي بتأكيد الاختيار الالهي للأنبياء، بل تدعم هذا الاختيار بحل قاطع للمشكلة الناتجة عن إنسية (من الأنس) محمد (صلعم). وقد تمثل هذا الحل باضفاء بدء روحي على النبوة يجعلها تحاكي روحانية الوحي، بحيث يصبح الايمان شرطاً أولياً للقبول بالنبوة، تماماً كما هو الحال فيما يتعلق بالالوهية.

وفق هذا السياق، يستتبع الايمان بالله الايمان بالرسل، ويشترط الالتزام بكلام الوحي التزاماً بسنّة الأنبياء. ذلك أن ارتباط الوحي ـ الأنبياء ـ الناس يتحول إلى مسألة إيمانية في نفس اللحظة التي تغدو فيها عملية التنزيل والمهمة النبوية وحركة الناس في وحدة تراتبية ووجودية. وهذا ما يفسّر الحاح القران على الايمان بالله ورسوله كمقدمة روحانية لا يكتمل بدونها إسلام الناس. وكماجاء في رسالة الامام الشافعي، فإن الله سبحانه وتعالى وضع نبيه «من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي ابان جلّ ثناؤه انه جعله علماً لدينه بما افترض من طاعته، وحرم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرن من الايمان برسوله مع الايمان به، فقال تبارك وتعالى: ﴿فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله اله واحد سبحانه أن يكون له ولد﴾[٣٩]. وقال عزّ وجلّ: «إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه». فجعل كمال ابتداء الايمان الذي ما سواه تبع له الايمان بالله ثم برسوله معه. فلو آمن عبد به ولم يؤمن برسوله لم يقع عليه اسم كمال الايمان ابداً حتى يؤمن برسوله معه»[٤١]. اضافة إلى ذلك، يتدعّم الايمان بالرسول (صلعم) بوجوب الطاعة له. وهي الخطوة الأولى للالتزام الديني. وقد جاء في القرآن: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾[٤٢]؛ وكما يستوجب الايمان بالله طاعته، كذلك يشترط الايمان بالرسول (صلعم) طاعته. ولا يجوز القيام بالأول ورفض الثاني. ذلك أن اقتراب ميزة الايمان والطاعة للنبوة من تلك التي لله تحاكي في الصميم مبدأ العالمية والوحدة. ففي مواجهة قبول بواحدية الله ورفض لانسية النبي، يشدّد القرآن على وحدة عالمية الوحي وعالمية النبوة. وكما لا يتكرر الوحي الاّ بـالارادة الالهية، فكذلك النبوة، لا تتكرر الاّ من خلال نفس الارادة، وبالتالي ينفي الاسلام من الأساس إمكانية الاختيار البشري للأنبياء. تبعاً لذلك، تصبح النبوة ـ كاختيار الهي ـ رمزاً لانتشار الوحي في العالم، وشرطاً لهذا الانتشار. مما يؤدي إلى إضفاء صفة «الانسان العالمي» على النبي (صلعم) الذي اختصّه الله من بين الناس بالتنزيل والتبليغ، والذي عن طريقه اراد الله أن تصل دعوته إلى العالم وتستقر فيه. وبناء عليه، تبدو النبوة «كمنظم لتناسق الحدثي مع الأنموذج القرآني. إنها الصلة التي تجعل من تاريخ البشر استكمالاً لحركة الوحي، أي صراطاً مستقيماً، ولكنها تنفرد أيضاً بوصفها صلة بين لغة الله الأبدية ونزولها في متن الزمن وتشكّلها في حياة البشر في سيرة وحديث يفصلها تفصيلاً انموذجياً. لذلك فالايمان بالله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يتم خارج هذه الصلة أو بدونها»[٤٣].

وهكذا، تصبح النبوة تأصيلاً لبدء روحاني ـ إيماني كشرط لتدفق الوحي في

التاريخ والزمن. لكن، إذا كان التوحيد قد اختصّ بالألوهية وحدها وعنها صدرت عالمية الوحي كمحصلة طبيعية، فكيف يمكن القول بعالمية النبوة بعد أن جاءت في تعددية الأشخاص و انقطاعـات الزمن؟ بمعنى آخر، كيف تتفق النبوة مع الوحي بصفة العالمية رغم وصولها إلى البشر عبر تعددية الرسالات والأنبياء؟

يجيب القران على هذا التساؤل بوضوح كبير. فالله سبحانه وتعالى هو الذي يفصل بين الأنبياء ويوصلهم ببعض. إذ أن تدخله في الزمن كان يتجسد باستمرار ببعث الرسل، عندما يكون ذلك ضرورياً. وعلى هذا الأساس تكون النبوة ملازمة للتدخل الالهي في المكان والزمـان: ﴿ولكل أمـة رسولٌ فـإذا جاء رسـولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يُظلمون﴾(٤٤)؛ فتكون تعددية الأنبياء تعبيراً عن وحدة الارادة الالهية في نفس الوقت الذي تكون فيه هذه التعددية تقطعاً زمنياً لوحـدة الصراط المستقيم الـذي تقوم عليـه الهداية الالهية: ﴿وتلك حجّتنا اتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم، ووهبنا له إسحاق ويعقوب كُلّاً هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلـك نُجزي المحسنين، وزكـريا ويحي وعيسى والياس كلٌ من الصالحين، وإسماعيل واليَسَعَ ويونُس ولوطاً وكُلّا فضّلنا على العـالمين، ومن ابـائهم وذرّيـاتهم واخـوانهم واجتبنـاهم وهـدينـاهم إلى صِـراط مستقيم﴾(٤٥).

وبينما يتوحد الأنبياء انطلاقاً من وحدة الرسـالة التي ينقلونهـا إلى البشر والتي يختصرها القرآن بالدعوة إلى الله الواحد الذي عنه يتفرع كل شيء والذي بدون التسليم بواحديته لا تتم الهداية(٤٦)، يعتبر القرآن كل تفريق بين الأنبياء كفراً يؤدي بصاحبه إلى عذاب مهين: ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويـريدون أن يفـرّقوا بين الله ورسلـه ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً، أولئـك هم الكافرون حقاً واعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً﴾(٤٧).

يؤدي ذلك إلى مبدأ التسليم بوحدة النبوة رغم انقطاعاتها وكثرتها في الزمن، من حيث انها الصيغة التي بواسطتها تتأكد وحدة الوحي والحقيقة الالهية التي تنخرط في حياة الناس عبر بعثات الأنبياء. فلا تلغي تعددية هؤلاء وحدة الأصل، كما أن عالمية هذا الأخير تضفي على هؤلاء شمولية مهمتهم في التاريخ، فلا يجوز بعد ذلك اعتبار تعددية الرسل تبريراً لتجزئة العالم والناس والتاريخ. فالنبوة هي استمرار لوحدة الله كما تتجلى في تجربة الانسان. وكونها كذلك، فإن الايمان بواحديتها يصبح الزاماً دينياً تماماً كما هو الحال بالنسبة للايمان بالله والرسول (صلعم). فإذا كان الايمان بالله يشترط الايمان بالرسول الأخير محمد (صلعم) ويكتمل به، فإن الايمان بالأخير يستلزم الايمان بالرسل

جميعهم والاّ لم يتم التسليم: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾(٤٨). وفي حين يصبح الايمان بالله مشروطاً بالايمان بوحدة الأنبياء، يُدخل الاسلام الناس في عالمية ترجعهم إلى بدء التاريخ وتؤسس تواصلهم فيه حتى اليوم الآخر. لكن، إذا كانت نبوة محمد (صلعم) قد وحّدت رسالات الأنبياء وتجسدت فيها عالمية الماضي، فإن كونها خاتمة الرسالات جعل منها مجالاً وحيداً لعالمية المستقبل. فهي النبوة المفتوحة في الزمن والتاريخ. وبينما يقدم الرسول (صلعم) نفسه للعالم بوصفه استمراراً وتدفقاً من إبراهيم، وتتوحّد في نبوته الانفصالات الزمنية للنبوات الأخرى، تنطلق مهمته في «عالمية» شاملة تأسّست على وحدة الايمان بالالوهية والنبوة، غير أنها تجسدت، بصورة مفارقة، في الدعوة لتوحيد الانسانية كلها على شكل جماعة مؤمنة، إذ عن طريق النبوة يتحول الوحي إلى دعوة، ومن خلال الدعوة تقوم الجماعة كتجسيد لاستمرار النبوة ومن خلالها الوحي، في الزمن. وبالتالي تتماهى وحدة الالهي عبر وحدة النبوة مع الوجود المفترض والفعلي لوحدة الجماعة، وأي انفصال بين هذه الوحدات يضع منظومة الايمان كلها موضع تساؤل. خاصة وأن وحدة الالوهية هي الوجه الآخر لوحدة الانسانية، وهذه الأخيرة متأصلة منذ تحقّقت عملية الخلق، أما الانقسام فقد أتى لاحقاً: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون﴾(٤٩).

انطلاقاً من أصولية الوحدة في الألوهية والنبوة والانسانية، يدعو الاسلام إلى قيام جماعة عالمية تتجسد فيها هذه الوحدة وتتواصل قوامها الأخوة المؤمنة والتسليم بالعودة الحتمية إلى مصدر النشأة الأولى: الله. ومن خلال قيام هذه الجماعة تتحقق عالمية الله وعالمية الرسول وعالمية الفرد.

من ناحية العالمية الأولى، ترتكز الجماعة وتتأصل على مبدأ الايمان بالله الواحد. وبهدف موضعة هذا المبدأ ينفي الاسلام تعددية الالهة ويؤكد التمايز القاطع بين الله والانسان أو الخالق والمخلوق: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾(٥٠).

أما الانسانية فانها واحدة طالما تنتمي إلى إله واحد، إذ أنها مثاله البشري، ولو لم تكن كذلك لما استحقت خلافته على الأرض(٥١)، ولما أوكل اليها أمر نشر دعوته في العالم(٥٢). وبناء عليه، فإنها واحدة طالما أنها تعبد الهاً واحداً: ﴿إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾(٥٣).

تخلق عبادة الاله الواحد الحاجة والسعي إلى استعادة انموذجية الوحدة الفطرية التي ميّز الله بها الانسان. فالله سبحانه وتعالى خلق الناس من نفس واحدة وبعثهم في العالم كنفس واحدة: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم الاّ كنفس واحدة﴾(٥٤). فإذا أرادت الجماعة التماهي مع هذه «النفس الواحدة» فما عليها سوى تطبيق مشيئة الله التي تكفل وحدها اعادة الناس إلى الوحدة الاصلية، بعد أن خالفوا تعاليمه وانقسموا على انفسهم، مما تطلب نبوة تهدي الناس إلى وحدتهم الأولى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه الاّ الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾(٥٥).

وهكذا، يكشف الاسلام حقيقة الوحدة الفطرية بين الناس واثر انفراطها في أعقاب الانحراف عن الصراط المستقيم أو كنتيجة لهذا الانحراف. وبالتالي، فالعودة إلى الوحدة الأصلية يوجز المهمة التي أناطها الله بالأنبياء، ويربطها بضرورة تصحيح المسار ونبذ الانحراف. من هنا ترتبط الالوهية، بوصفها هداية الناس إلى تعقّل النفس الواحدة التي خرجوا منها، بالجماعة من خلال نزع الانحراف من حركة البشر، سواء أكان ذلك بتغليب الايمان على العقل، انطلاقاً من أوّلية الايمان كشرط لنشاطية العقل الذي بدونه لا يكتمل الايمان، أم بتعميق الأخوة والمساواة بين البشر على قاعدة واحدية السلطة الالهية التي تلغي كل سلطة غيرها تؤدي إلى اختلاف البشر.

وعند هذه النقطة بالذات، ينكشف التناقض القائم بين أواليات عمل العقل في تحقيق غايات مؤسّسة على الايمان، وبين أواليات عمل العقل في ربط الغايات بمصدرها الانساني، أي بما هي غايات جزئية ومفصّلة على قياس الناس، كجماعات ومصالح مختلفة ومتناحرة. كما يظهر أيضاً الاختلاف القائم بين وحدة البشر - إيمان وعقل وغاية - انطلاقاً من الالوهية الواحدة بما هي هداية ورحمة لكل الناس بدون تمييز أو استثناء، ووحدتهم انطلاقاً من مبدأ القوة والانقسام، بما هو مبدأ طبيعي في البشر ينظّم حركتهم وعلاقاتهم بمعزل عن الهداية والرحمة. ففي تحليله لمفهومي الوحدة الفطرية - القرآنية والوحدة المصطنعة - الوضعية، يقارن «رضوان السيد» بين أصلين للوحدة بين الناس. فالنظرة القرآنية إلى التكوّن الاجتماعي ونشأة الاجتماع البشري تبدأ من وحدة داخلية مبدئية سببها الظهور الواحد والشرعة الاجتماعية الواحدة، وهي وحدة تتسع أفقياً في حين ينكمش مجتمع الفلاسفة باسم الوحدة أيضاً. وإذا كانت السلطة قد ظهرت في اجتماع الفلاسفة للردع الاجتماعي لكي تستمر الحياة البشرية في المجتمع،

فإن السلطة في المنظور القرآني هي التي ضربت الوحدة وقسّمت المجتمع . ان السلطة تقوم على استئثار او سيطرة فرد أو فئة على بقية افراد المجتمع وفئاته . وهذا مسوّغ عند الفلاسفة لردع الطبيعة العدوانية التنازعية عند الانسان، لكنه غير مسوّغ في المنظور القرآني الذي يحصر السلطة في الجماعة الشارعة، ويرى أن ظهور فئة على فئات هو ظهور سلطة مقسمة وبديلة لسلطة الشريعة السائدة، وهذا ما يعنيه القرآن بالبغي . . وفي حين يتابع الفيلسوف حماسه للاجتماع السلطوي داعياً إلى الاجتماع الكامل في المدينة، ذات التقسيم الطبقي الحاد، يطمح القرآن إلى تصحيح الوضع لا عن طريق العودة إلى الوراء، إلى المستقرات الصغيرة المستقلة بل عن طريق تأمّل المسألة على مستويين: مستوى الوحدات الاجتماعية الأساسية، وهو يرى أن تبقى على استقلاليتها وشرعتها السائدة. ومستوى الأمة التي تواجه عالماً مختلفاً من الامم، وهو يرى ان تتضام هذه الوحدات الأولية في كيان واحدة (أمة) فتكون نواة لعالمية شاملة لها الطابع نفسه الذي للأمة الاسلامية على المستويين: ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم. . .﴾، أنه يأمل عن طريق ذلك ان تتوقف عملية «تناسخ النبوة بحيث تكون عاقبتها ملكاً»؛ وان تنتظم السلطة تحت رقابة الجماعة الشارعة عن طريق اتباع «سبيل المؤمنين». . .(٥٦)

وفق هذا السياق، تتأسّس الجماعة، كوحدة بين الناس تحاكي وحدة الألوهية والنبوة. أي أنها تظهر في التجربة التاريخية كتواصل لمسار الوحي والنبوة في حركة البشر. إذ عن طريق الاستحضار الدائم للألوهية ـ الوحي في الزمن يصبح بالامكان تحويل الناس إلى أخوة، بمعنى انتقالهم من العدوانية إلى المودة ومن الاختلاف إلى الوحدة: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخواناً﴾(٥٧).

من هنا تستمد الجماعة الاسلامية عالميتها، بما هي جماعة مفتوحة في المكان والزمان: الالتقاء على مبدأ التوحيد الالهي، والعمل باتجاه العودة إلى الوحدة الفطرية الاصلية التي وضعها الله في البشر. وبهذا المعنى، تجسّد الجماعة وحدة كيفية بين الناس وليس مجرد وحدة كمية من الأفراد أو المجموعات. ويكون القصد من الوحدة الكيفية أن البشر انما ينتظمون في رؤية جماعية انطلاقاً من وحدتهم الفطرية التي تنطلق من الايمان بالتوحيد الالهي والهداية لكي تخرج من طبيعتها كوحدة واجبة بالقوة إلى واقعها كوحدة واجبة بالفعل. أي أنها، في اللحظة التي ترجع فيها إلى وجودها بالقوة، تأخذ من الهداية الالهية الوسائل والغايات التي تنتقل بواسطتها إلى الوجود بالفعل. وهذا

ما يفسّر شمولية وحدة البشر في جماعة عالمية، بما هي شمولية وعالمية المبادىء التي تقوم عليها أكثر مما هي جماعة من الناس تنتمي إلى مكان معين أو زمان محدد. ولهذا السبب، ربما، ثار جدل كبير بين مفكري الاسلام حول معنى الجماعة والأمة، وخصائص كل واحدة منهما، ومدى تطابقهما مع المبادىء التي جاء بها الاسلام.[٥٨]

وبصرف النظر عن النتائج التي انتهى إليها هذا الجدل، فإن مفهومي الجماعة والأمة يندرجان في سياق الأصل الالهي لتشكّلهما. إذ أنهما لا يرتبطان بالعدد أو القوة وإنما يجسّدان المبادىء التي تدفع الناس إلى وحدة الحاجات والغايات والممارسات مع الاحتفاظ بالخصوصيات المجتمعية والطبيعية. وبما أن هذه المبادىء تتسّم بالشمولية والعالمية، فإن أية جماعة ـ أمة تقوم على قاعدة العمل بهذه المبادىء، إنما هي جماعة ـ أمة عالمية واجبة بالقوة، وتتحول من خلال تواصلها مع الوحي والنبوة إلى واجبة بالفعل. وفي كل مرة ترتدي هذه الجماعة ـ الأمة خصوصية مكانية أو زمانية، عرقية أو لغوية، سياسية أو ثقافية، تكون بذلك قد خرجت عن السياق العالمي للمبادىء التي قامت عليها، أو تكون تأسيساً موضعياً لحركة البشر على المستوى العالمي. وهكذا، يؤسّس الوحي عالمية الجماعة المؤمنة بما جاء به من مبادىء بواسطة النبوة. فإذا كانت الجماعة أو الأمة قد اتخذتا في التفسيرات اللغوية معنى العدد من الناس وقد التقوا على مبدأ واحد أو غاية واحدة أو مثال أعلى[٥٩]، فإنهما، في المنظور الاسلامي، قد ارتبطتا بعلاقة شرطية ـ وجودية بوحدة النظام الفكري، الذي يعطيهما المبادىء والغايات، والذي، بواسطة هذه المبادىء والغايات، يكرّس قواعد الانتظام المجتمعي في العلاقات العامة بين الناس، افراداً وجماعات وثقافات، في نوعية السلطة وتداولها، في الموقف من الثروة، تحصيلاً وتوظيفاً وتوزيعاً، في الرؤية الجامعة للحياة والعالم. . .

وطالما أن المبادىء والغايات التي حملتها الهداية الالهية إلى الناس عامة، فإن كل جماعة تؤمن بمصدر هذه الهداية وتعمل بموجب مضامينها، هي جماعة عالمية، سواء تحقّقت بالفعل أم أنها لا تزال في طور التحقّق. خاصة وأن تحققها عملية تاريخية تخضع لمتغيرات ومستجدات، تغذّيها احياناً وتضعفها احياناً أخرى، الاّ أنها تبقى ملازمة لعلاقتها مع المبادىء والغايات التي أعطتها، ولا تزال، أسس الاستمرار والانتشار. وهذا يعني أن عالمية الجماعة لا تقوم على المتغيّر التاريخي بقدر ما تقوم على الرؤية الواحدة للحياة والكون، لاسيما وأن هذه الرؤية أو المثل الأعلى «هو الذي يحدّد الغايات التفصيلية وهو الذي تتمحور فيه كل تلك الغايات»، كما يقول «السيد محمد باقر الصدر»[٦٠].

يمكن القول، باختصار، أن الأصل الفكري لعالمية الجماعة في الاسلام يجمع في حكمة واحدة المبادىء الالهية وتموضعها في حركة البشر، بما هم بشر، لا أقل ولا أكثر. وهذا يعني أن عالمية الله، سبحانه وتعالى، هي وحدها التي تمنح الصفة العالمية لعباده وليست على الاطلاق قوة الجماعة في العدد والعدّة هي التي تشرّع عالميتها. وبالتالي، فإن البعد العالمي لهذه الجماعة لن يندرج في سياق تضافر السلطة والثروة بقدر ما يندرج في سياق تموضع الهداية الالهية في حياة الناس، بصرف النظر عن الاختلاف الحاصل في انتماءاتهم وخصوصياتهم، بحيث تتحوّل الاختلافات إلى مسّوغات وحدوية بدل أن تكون تكريساً لانقسامات لا متناهية. فالقرآن يؤكّد وحدة الأصل في نفس اللحظة التي يعترف فيها بوجود اختلافات بين الناس على مستوى الفكر والاعتقاد: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير﴾[٦١]؛ وعلى مستوى الجنس: ﴿وانه خلق الزوجين الذكر والأنثى﴾[٦٢]؛ وعلى مستوى اللغة ولون البشرة: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم والوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين﴾[٦٣]؛ وكذلك على مستوى الأجناس والشعوب: ﴿يا أيها الناس انّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. . .﴾[٦٤]. وإذ يخاطب القرآن الناس بلغة ورؤية تعترفان بالاختلاف في سياق تأسيسهما للوحدة، فان القران يتوجّه، هكذا، إلى جميع الناس، حاملاً إليهم دعوة الى التوحّد حول مبادىء جامعة وغايات واحدة وممارسات تقوم على التعارف والتقوى، بحيث تخضع الاختلافات لمنطق الوحدة على قاعدة تعارف الناس فيما بينهم، وذلك انطلاقاً من التزامهم الواحد وايمانهم المشترك واعترافهم بالألوهية الواحدة ورسالتها للعالمين. «ان الاناث والذكور هؤلاء، ذوي الألوان والألسنة والمواطن والعقائد المختلفة، ينتظمون في وحدات اجتماعية متمايزة، إطاراً وماهية، هي في نظر القرآن: الشعوب والقبائل، والمفروض في هاتين الفئتين ان تتعارف كل منهما داخلياً، والمطلوب منهما أن تتعارفا فيما بينهما؛ وفي هذا التعارف الأخير تحقيق معنى الأمة القرآنية»[٦٥]. وهذايعني، مرة أخرى، أن جميع الناس، وعلى مختلف اجناسهم ولغاتهم والوانهم وثقافاتهم ومعتقداتهم، بامكانهم، من خلال الايمان بمبدأ التوحيد والعمل وفق تعاليم الوحي، تأسيس جماعة عالمية. من جهتها، تشترط النبوة على الناس العمل الجاد من أجل تجسيد الأخوة الانسانية في جماعة واحدة. وبينما تكون النبوة واسطة اتصال الوحي بالبشر، فانها تدعو إلى قيام جماعة تستلهم مسوّغاتها من المبادىء التي جاء بها الوحي. وهذا ما يفسّر تشديد الرسول (صلعم) على عدم التساهل أمام أي إنسان أو هدف أو ممارسة تؤدي إلى تكريس الانقسام، وقد طغت هذه المسألة على مواقفه في المدينة وبعد فتح مكة، كما تكرّرت في عدد كبير من احاديثه الشريفة، وكلها تصدر عن رؤية الهية تهدي الناس إلى

الوحدة على قاعدة الايمان: «. . . عليكم بالجماعة، فإن الله لن يجمع أمتي الاّ على هدى»[٦٦]، وجماعة ـ أمة الرسول (صلعم) لا تعني وحدة كمية من الناس وانما تؤسّس وحدة نوعية قائمة على الحق: «جماعة أمتي أهل الحق وان قلّوا»[٦٧]، «ان أمتي لا تجتمع على ضلالة»[٦٨]. . . وبناء على هذا التأسيس النوعي، يضع الحديث الشريف حداً فاصلاً بين وحدة الجماعة وانقسامها، تماماً كما هو الحدّ الفاصل بين الايمان والجاهلية، بين الله والشيطان، ذلك أن «من فارق الجماعة شبراً فمات، مات ميتة جاهلية»[٦٩]؛ وكل من يعمل لتكريس الانقسام إنما يهدّد الاسلام في صميم دعوته التوحيدية، الأمر الذي يفسّر حديث الرسول (صلعم) القائل بوجوب معاقبة كل من يعمل من أجل الفرقة والاختلاف: «ستكون بعدي هنات وهنات، فمن رأيتموه فارق الجماعة أو يريد أن يفرق أمر أمة محمد كائناً من كان فاقتلوه، فإن يد الله على الجماعة، وان الشيطان مع من فارق الجماعة يركض»[٧٠]. ثم تصل هذه الأحاديث إلى مستوى التحذير من الانقسام، واعدة بالجنة كل من يعمل من أجل وحدة الجماعة: «. . . عليكم بالجماعة وإيّاكم والفرقة، فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة»[٧١]. وبينما يختلف المسلمون حول معاني «الجماعة»، فإن هذه الأخيرة تبقى وثيقة الصلة بالسياق العام لنظام الفكر الذي يدعو لتأسيس «الجماعة» حول مبادىء الوحي بمعزل عن الاختلافات القائمة بين الناس على مستوى اللغة والجنس والعرق والثقافة. . .

من ناحية العالمية الثانية، يعلن الاسلام نبّوة محمد (صلعم) على أساسين: الأساس الأول بما هي تواصل مع رسالات الأنبياء، والثاني بما هي خاتمة لها. وبمعنى آخر، يعلن الاسلام أن رسالته تشكل اكتمالاً للرسالات التي تتواصل فيها مسيرة الوحدة الانسانية، وبما أن لا نبوة بعدها، فهذا يعني أنها تحمل رسالة الهية اخيرة تهدي الناس، جماعات وامم وثقافات وعقائد، إلى مبدأ التوحيد، وإلى وحدتهم فيما بينهم. لهذا السبب تشمل نبوّة محمد (صلعم) العالم كله. وكما جاء في الحديث الشريف: «كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة»[٧٢]، وبالتالي فالجماعة التي تتأسّس على هذه النبوة لن تتميز بلون أو لغة أو ثقافة أو مكان أو زمان، ذلك أنها تنتمي إلى رسالة عالمية، تنطلق من مكان معين وفي زمان محدّد نحو مكان وزمان ينفتحان إلى اقصى الحدود. فتتماهى الدعوة المفتوحة مع الرسالة العالمية والنبوة الأخيرة في مسار التوحيد الالهي، وتنعكس جميعها في التجربة الانسانية التي تنزع نحو التشكّل على صورة جماعة عالمية أو أمة مميزة. «ان المقصود هنا بالأمة أولئك الذين يعبر عنهم القران غالباً بالناس. ان محمداً آخر الأنبياء، ورسالته آخر الرسالات،

وأمته آخر الأمم. انه مبعوث إلى الناس كافة كما في القرآن والحديث. «العالم إذن هو كله امته بالمعنى الواسع للكلمة. العالم كله هو مجال الدعوة، والناس في العالم هم بالتالي أمة الدعوة، وأمة النبي. صحيح أنه على النبي أن يبلغ دعوته للعالم كله على الوجه الصحيح، لكن القرآن يتصور إمكان عدم تحوّل العالم كله إلى الاسلام أيام النبي؛ لذلك جعل أمة الاجابة، الأمة الوسط، «شهداء على الناس»، شهداء على أمة الدعوة. أن امة الاجابة تسأل، وسيكون أفرادها «شهداء» على الذين لم يستجيبوا بعد، أنه لا يتصور أن تكون أمته آخر الأمم، إن لم يكن العالم أمته، وإن لم تتابع أمة الاجابة الدعوة بعد النبي فتنفتح على الناس، على أمة النبي، أمة آخر الأنبياء، هادية أو مستوعبة أو مستلحقة أو ضاغطة. . . »[٧٣].

أخيراً، ومن ناحية العالمية الثالثة، وهي عالمية الفرد ـ الانسان، يؤسّس الاسلام ماهيّة مجتمعية تقوم جوهرياً على الايمان: ﴿إنما المؤمنون أخوة﴾[٧٤]، وتبعاً لذلك، فإن الأفراد والجماعات يتميزون فيما بينهم بالايمان والتقوى بما هما تسليم بالألوهية والنبوة وعمل الصالحات. وكل فرد يوحّد في شخصيته الايمان والعمل يلتحم بجميع المؤمنين بالله ورسوله واليوم الآخر ايّاً كانت هويّتهم الجغرافية أو العرقية أو التاريخية أو الثقافية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم. . . ﴾[٧٥].

انطلاقاً من الايمان، تلغي الجماعة ذاتية أفرادها في نفس اللحظة التي تحقّق فيها وجود كل واحد منهم في الانتماء العام. كما يكون الالغاء فناء في مهمة جماعية تسعى إلى سيادة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بمعنى آخر، يذوب الانسان «كأنا» في إيمان مطلق ويحقق وجوده في العمل الصالح: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[٧٦]، ﴿تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾[٧٧]، ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[٧٨]. . .

وقبل وفاته بقليل، حدّد الرسول (صلعم) في حجّة الوداع نوعية الجماعة التي ينبغي أن تحمل دعوته الى العالم[٧٩]. ففي خطابه الأخير، أعاد الرسول (صلعم) إلى ذاكرة المسلمين حقيقة بعثه كرحمة وهداية، وان مواصلة الدعوة أمر يفترض عدم الاختلاف ويشدّد على المساواة بين البشر على اختلاف طبقاتهم واجناسهم وشعوبهم ومصالحهم وممتلكاتهم. . . وذلك كله على أساس الايمان بالأصل الالهي للمساواة والعدل والحق، وهو الأصل الذي يجعل التقرّب إلى الله مشروطاً بمبدأ التقوى.

وبالتالي، فإن الجماعة التي تأسّست على النبوة وخاطبتها حجّة الوداع هي جماعة مؤمنة تستمد تجربتها مشروعيتها من سعيها إلى الحق، ومن اعتمادها على الايمان بالحق والعدل والمساواة مقياساً لنفي الفوارق بين الناس، بحيث لا يعود الانسان ذئباً لأخيه الانسان ـ كما يقول «هوبز» ـ وإنما بالعكس، مكملاً له ومتحداً معه. وإذا تحقّق هذا الأمر، يتمكن الانسان من رؤية ذاته في كل الناس، تماماً كما يرى كل الناس في ذاته. وكما جاء في الحديث، فإن «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر»[٨٠]. وبينما يتواصل الأنبياء في مهمة محمد (صلعم)، يجعل الاسلام الناس كلهم في تواصل متبادل، فلا ينفصل خير أحدهم عن خيرهم جميعاً، ولا يجيز سعادة بعضهم على حساب تعاسة بعضهم الآخر، بحيث يتواصل في الفرد كل الأفراد، ويصبح الايمان بالله الواحد حافزاً للانخراط في عالمية انسانية تستلهم الوحي والنبوة وتعمل على تكريس مبادئهما في العالم.

بيد أن الانسان لا يحقق عالميته الكامنة فيه بمعزل عن الكمال الموجود فيه بالقوة، والذي يتحول بفعل الايمان الصحيح إلى وجود بالفعل. وهذا ما يفسّر حقيقة ان «اكمل صورة ظهر فيها الحق هي الصورة الانسانية التي تجلّى فيها الوجود بكل معانيه وكمالاته، واختزن فيها الحق كامن أسراره، وهي التي استحقّ الانسان من أجلها الخلافة عن الله في الأرض، ومن أجلها فضّل على سائر الخلق حتى الملائكة؛ لهذا كان الانسان، أحبّ المخلوقات إلى الله، وكان الله أكثر عناية به وحرصاً على بقائه، والذي يهدم النشأة الانسانية إنما يهدم أكمل الصور الالهية ويتحدى الله، ومن يراعيها فإنما يراعي الحق. . .»[٨١].وفي حين يمتاز الانسان، عن غيره من المخلوقات، بالعقل، فإنه، ومنذ بداية الخلق، قد وحّد في شخصه التكوين الطبيعي والقدرة على تعقّل ذاته والعالم الذي يعيش فيه، وذلك وفق الهدف الذي على أساسه تمّ الخلق.

وكما جاء في كتاب «الهوامل والشوامل»، فإن «كل من له غريزة من العقل ونصيب من الانسانية ففيه حركة إلى الفضائل وشوق إلى المحاسن التي يقتضيها العقل وتوجبها الانسانية»[٨٢]. وهذا يعني أن الانسان يمتلك بعده الانساني في اللحظة التي يربط فيها ميزة العقل بضرورة معرفة خالقه وذاته والعالم، معرفة تؤسّس عملاً هادفاً إلى الحق والفضيلة والكمال. فالانسان الذي هو «للعلم الزم وعليه احرص وأدوم، وفيه أرغب، فهو إلى كمال الانسانية أقرب؛ وكذلك كل نفس كانت أعقل فعقلها يؤدي إلى حسن الاعتبار وجودة الاختيار ومجانبة الأشرار ومرافقة الأخيار، ومن كان إلى ذلك أميل كان

في استكمال فضائله أعدل، ومن كان أعدل، فهو أفضل وأحسن وأجمل»، كما يقول «المجريطي» في «رسالته الجامعة»[٨٣]. وإذ يحقّق الانسان هذه الفضائل، يصبح شاملاً وكاملاً، وفي هذا التحقق يكمن السبب الذي جعل الاسلام ينظر إلى العالم بما هو «إنسان كبير». أي الانسان الذي رأى فيه المتصوفة الكون الجامع «الذي تنتهي اليه كل الأشياء وتدور لأجله جميع الأمور، وهو سر الله على الأرض. فهو الوحيد الذي يعي هذا الكون ويحاول أن يتفهّمه ويتفهّم وجوده فيه، وبوساطته يتم الاتصال بين الحق والخلق»[٨٤].

وهكذا، يؤسّس الاسلام عالمية الانسان الذي ينطلق من ذاتيته المؤمنة لكي ينسج علاقاته مع غيره ومع الطبيعة والأشياء. فالانسانية كامنة فيه حتى وهو يبحث عن تمثّلاتها في الزمن وتجلّياتها في العالم. ذلك أنها التجربة وقد تدفّقت من الماضي وتواصلت في الحاضر ونظرت إلى المستقبل، ولا تجد في مسيرة العقل والعمل الاّ تقطّعات وحلقات ومراحل وتجارب كان خلالها الله يهدي الانسان للبحث عن اكتمال انسانيته، بالبحث عنها واكتشافها والتعمّق بمعرفتها والعمل بمقتضى ضرورتها للحياة البشرية. أما الانسان الكامل فهو الذي يرى في الهداية الالهية انسانيته المتدفّقة منذ اليوم الأول والملازمة له حتى اليوم الأخير، وهو الذي يعتمد مسوّغات الهداية والرحمة في سياق تجربته في العالم. وبهذا المعنى، يقول «عبد الكريم الجيلي»، في كتابه «الانسان الكامل»: «إن أفراد هذا النوع الانساني كل واحد منهم نسخة للاخر بكماله... فهم كمرآتين متقابلتين، يوجد في كل واحدة منهما ما يوجد في الأخرى. ولكن منهم من تكون الأشياء فيه بالقوة ومنهم من تكون فيه بالفعل، وهم الكمل من الأنبياء والأولياء... واعلم أن الانسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه... وليس لتجلّي الأحدية في الأكوان مظهر أتمّ منك إذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك وأخذت بك فيك عن ظواهرك، فكنت أنت في أنت من غير أن ينسب اليك شيء مما تستحقه من الأوصاف الحقيقية، أو هو لك من النعوت الخلقية. فهذه الحالة من الانسان أتمّ مظهر للأحدية في الأكوان...»[٨٥].

باختصار، تقوم عالمية الانسان، في المنظور الاسلامي، على قاعدة الفردانية الايمانية، بما هي علاقة بين الله والانسان، التي تدفع الانسان نحو جماعية تزيل الحدود بين القبائل والشعوب والثقافات، وتوحّد الأمكنة والأزمنة، وتؤسّس انسانوية صافية تتجه من خلال العبادة وعمل الصالحات بصورة دائمة نحو الله، بغية تحقيق كماله على الأرض ورغبة في رحمته الواسعة.

III ـ تعابير العبادة :

يتميّز الاسلام عن غيره من الأديان بتلك «العالمية» الكامنة في صميم نظامه الفكري . إذ أنها لم تكن بعداً مضافاً إليه أو نتيجة لتطورات أصابته أو استجابة لحاجات مادية أو ايديولوجية تبرّر انتشار افكاره واتّساع نفوذ دولته . . . كما أن تحقّقها أو عدمه لا يرجعان إلى نظامه الفكري وإنما يتصلان بالتجربة الانسانية بكل ما فيها من تفاصيل تشمل الظروف والقدرات والمراحل التاريخية، حيث تبقى العالمية ـ وسط هذه التفاصيل ـ أصلاً ثابتاً من أصول سيرورة الاسلام في الحياة البشرية، كدين ودنيا. بمعنى أنها متأصلة في عقائديته وشريعته، في بنائه للفرد والجماعة، في تكوينه المجتمعي ونظامه السياسي ـ الاقتصادي كما في انجازاته العلمية والحضارية . . .

فقد جعل الاسلام «العالمية» أصلاً لانتماء الانسان إلى الله. ففي حين يدعو القرآن إلى عبادة ربّ السموات والأرض واله جميع الناس في كل مكان وزمان، فإن الانسان الذي يخاطبه القرآن يرمز إلى كل الناس بدون استثناء ولا تفريق، ويطلب منه تحقيق هذه العالمية في ذاته وفي نظرته إلى الآخرين وفي علاقته مع الطبيعة والعالم، بحيث تكون العالمية واجباً يساعد المسلم في أن يتحوّل إلى كائن عالمي على مستويين: مستوى ذاتي (علاقة الانسان مع الله ومع ذاته) ومستوى موضوعي (علاقة الانسان بالعالم). وبهذا المعنى، تظهر العالمية في الاسلام في صورة واجب وعبادة. إذ لا يكتمل إيمان المسلم الاّ بتحويل هذه العالمية إلى حضور داخلي في شخصيته يحدّد لها حركتها تجاه الخالق وتجاه جميع الناس. لذلك يشترط الاسلام ـ كدين ـ الالتزام الدقيق بالعبادات التي، إذ تتضمن وتكمّل روحانية الرسالات السابقة، تقدّم انموذجيته الخاصة. وخاصة من حيث انها عبادة لا نهائية، لا تخضع لزمن ولا لحضارة مرحلة أو ثقافة شعب ولا لتقلّبات التاريخ والطبيعة. فهي العبادة الأخيرة التي تحتضن النبوة الأخيرة إلى يوم القيامة. وهذا ما يجعل العبادة في الاسلام تمتاز بشمولية زمنية، تتغيّر ظواهرها «الحضارية» بينما تبقى مضامينها ودلالاتها وممارساتها واحدة. فالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد . . . واجبات عبادية يؤديها المسلم منذ بداوته إلى مدنيته الأكثر تطوراً. فالذي يتغير مع الزمن (الطبيعة، الثقافة، العادات، الحضارة، العلوم . . .) لا يستتبع تغييراً في علاقة الانسان مع الله، ولا تبديلاً لسلوكيته الجماعية المؤمنة. وكما يتواصل الوحي في الزمن عبر النبوة وتتواصل هذه الأخير في الجماعة، ترمز العبادة إلى هذا التواصل، وتغدو بذلك استحضاراً شمولياً للوحي والنبوة والجماعة على شكل ممارسة تكرارية دائمة.

ينطبق نفس الشيء على عالمية المكان. فالعبادة ترمز أيضاً إلى وحدة الانتماء العالمي إلى الله، إذ أنها لا تقتصر على جنس أو شعب أو لون أو حضارة. والوحي الذي هو رحمة وهداية للعالمين والنبوة التي هي للناس كافّة والجماعة التي تتماهى مع الانسانية المؤمنة، يتواصلون جميعهم في حركة عبادية يؤديها المسلم المقيم في أقصى الصحراء بنفس الايقاع والانتظام الذي يؤديها بهما أي مسلم آخر مقيم في سمرقند أو في الاناضول أو على حدود الغرب المتوسطي.

وانسجاماً مع المنظور التوحيدي للاسلام، تشير العبادة إلى وحدة المسلمين وتؤكدها وهي، إذ تكرر اصرار الذات على انتمائها للامرئي، تعمّق في نفس اللحظة الشعور الدائم بالانتماء الجماعي وتعبّر عنه. فمن خلالها يتجاوز المسلم فردانيته وينخرط في طقوسية جماعية، وتغدو الذات مرآة لكل «الذوات» الأخرى، ويتحول التعبّد الأكثر خصوصية وسرية إلى إنفتاح لا حدود له. وطالما يشعر المسلم أنه يشارك الآخرين جميعهم بنفس العبادة، فإنه يوحّدهم، من خلالها، في شخصيته، فيتماهى إحساسه الفردي بشعورية المؤمنين الواحدة، ويختصر سلوكه الحضور الدائم للجماعة في كل حركة يؤديها، سواء أكان في غرفة مغلقة يؤدي صلاة الصباح، أم كان يحمل حياته في كفة على ساحات الجهاد أو كان يطلق عقله في بناء الحضارة والمجتمع العادل.

وفق هذا السياق، تلغي العبادة تأثيرات التطور الطبيعي وتستوعب تحولات المكان والزمان وتدعم، بروحانيتها الصافية وتوحيديتها الغالبة، مسيرة الانسان في التاريخ. يؤكد السيد «محمد باقر الصدر» هذه الحقيقة عندما يعتبر أن العبادات ليست مجرد «علاقة بين الانسان والطبيعة، لتتأثر بعوامل هذا التطور، وإنما هي علاقة بين الانسان وربه، ولهذه العلاقة دور روحي في توجيه علاقة الانسان بأخيه الانسان، وفي كلا هذين الجانبين نجد أن الانسانية على مسار التاريخ تعيش عدداً من الحاجات الثابتة التي يواجهها إنسان عصر الزيت وإنسان عصر الكهرباء على السواء. ونظام العبادات في الاسلام علاج ثابت لحاجات ثابتة من هذا النوع ولمشاكل ليست ذات طبيعة مرحلية، بل تواجه الانسان في بنائه الفردي والاجتماعي والحضاري باستمرار. ولا يزال هذا العلاج الذي تعبر عنه العبادات حياً في أهدافه حتى اليوم، وشرطاً أساسياً في تغلب الانسان على مشاكله ونجاحه في ممارسته الحضارية»[٨٦].

لذلك كانت غائية العبادة قائمة على ضرورة الاتصال الانساني بالألوهية أو المطلق بنفس الأهمية التي تحيط بضرورة استمرار الحاجة إلى جماعية العمل وذاتية الشعور

بـالمسؤولية. وهـذا ما جعـل الاسلام يشـدّد على أنه «لا بـد للمسيرة الانسـانية من مطلق»(٨٧). كما لم يكن تركيز القرآن على التوحيد الالهي مجرد رغبة في تبعية الانساني للالهي، وإنما كان يسعى لتوضيح الفائدة العملية من واحدية الله في حياة الانسانية. ذلك أن تعددية الالهة المصطنعة خلقت توتراً وانقساماً وتكريساً للنزعات العدوانية في البشر وعائقاً أمام اعادة توحيد العالم على صورة الله الواحد. فالايمان باله واحد كان تحريراً للانسان من تبعيته للمطلقات النسبية والـوضعية، وتفجيـراً لطاقتـه المكبوتـة والمقموعة والموزعة في ثنايا التعددية الالهية الوهمية. خاصة وان تحريـر الانسان من تبعيته لكل مـرئي هي التي تفسح المجـال أمامـه للفعل الايجـابي، وتحديـداً، لأن الحضارة، كما يقول «اشفيتسر»، « تفترض اناساً احراراً، لأن بالأحرار وحدهم تتحقق الحضارة وتصنع»(٨٨). من أجل ذلك كله، دعا القرآن إلى الارتباط بالواحد المطلق الذي يجعل من كل مشاركة في الالوهية وضعاً للانسان في خذلان دائم: ﴿لا تجعل مع الله الهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولاً﴾(٨٩)، وجعل من وحدة الله خيراً يقابله شر الارباب المتفرقة: ﴿ارباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾(٩٠).

لكن الارتباط بالمطلق لا يعني، وفق منطق القرآن، تعطيـلاً للارادة الانسـانية وتبعية سلبية تجاه الخالق. ففي الاسلام يعكس الارتباط بالله ارتباطاً بصفاته، ويتحول المطلق إلى صفات يسعى الانسان إلى محاكاتها في حياته واعمـاله. ولمـا كان الله سبحانه وتعالى «مطلق لا حدود له، ويستوعب بصفاته الثبوتية كل المثل العليا للانسان الخليفة على الأرض، من ادراك، وعلم، وقدرة وقوة، وعدل وغنى»، فإن الطريق اليه «لا حدّ له» والسير نحوه «يفرض التحرك باستمرار وتـدرج نسبي نحو المـطلق بدون توقف»﴿يا أيها الانسان انك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾(٩١). ويعطي لهذا التحرك مثله العليـا المنتزعـة من الادراك والعلم والقدرة والعـدل، وغيرهـا من صفات ذلـك المطلق، الذي تكدح المسيرة نحوه. فالسير نحو مطلق، كله علم، وكله قدرة، وكله عدل، وكله غنى يعني أن تكون المسيرة الانسانية كفاحاً متواصلاً باستمرار، ضد كل جهل، وعجز، وظلم، وفقر (٩٢).

من هنا نفهم دلالات الاشارة المتكررة في القرآن إلى ذاتية الفعل الانساني لحظة ارتباطه بالمطلق، بحيث لا يتحـول الارتباط إلى تعـطيل أو مجـرد تثبيت لا معنى له لواحدية الخالق. فذات الانسان كلها تتحقق من خلال السعي لتجسيد مثل الله العليا التي تجعل كل جهاد في سبيل الله جهاداً من أجل النفس: ﴿ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين﴾(٩٣). وتجعل كل هداية إلى الله أو ضلال عنه هداية

للنفس أو ضلالها: ﴿إنّا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضلّ فانما يضلّ عليها وما أنت عليهم بوكيل﴾[٩٤].

بالمقابل، يؤدي عدم الارتباط بالله أو الارتباط بمطلقات نسبية أو وهمية إلى كفر وبالتالي إلى ضياع تام لجميع الجهود التي يبذلها الانسان: «والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده»[٩٥]. الأمر الذي يضع الانسان، حسب ما يقول «السيد الصدر»، في «صيرورة مستمرة تائهة لا تنتمي إلى مطلق، يسند إليه الانسان نفسه في مسيرته الشاقة الطويلة المدى، ويستمد من اطلاقه وشموله العون والمدّ والرؤية الواضحة للهدف، ويربط من خلال ذلك المطلق حركته بالكون، بالوجود كله، بالازل والأبد، ويحدد موقعه منه وعلاقته بالاطار الكوني الشامل. فالتحرك الضائع بدون مطلق تحرك عشوائي كريشة في مهب الريح، تنفعل بالعوامل من حولها ولا تؤثر فيها. وما من ابداع وعطاء في مسيرة الانسان الكبرى على مر التاريخ الاّ وهو مرتبط بالاستناد إلى مطلق والالتحام معه في سير هادف»[٩٦].

إذا كان ارتباط الانسان بالمطلق يتجسّد من خلال حركة الانسان في العالم، فإن هذا الارتباط نفسه يضفي على هذه الحركة موضوعيتها التامة. وطالما أن الانسان يؤسّس ماهيّته على مبدأ التوحيد، فإنه يفرد وجهته باستمرار نحو الله، أي نحو الحق والعدل الالهيين، بحيث تذوب «ذاتيته» بما فيها من أنانيات في إطار العمل من أجل خير الانسانية جمعاء، ويصبح كل هدف فردي جزءاً لا يتجزأ من مصلحة الجماعة التي ينتمي إليها الفرد. وفي هذا النزوع الدائم نحو تغليب «الجماعة» على الفرد، يتموضع الانتماء الذاتي في شمولية وعالمية يضبطهما باستمرار منطق الاسلام الذي يجعل كل فرد في التحام عضوي مع جميع المؤمنين، وكل ذلك من خلال وحدة السير في الصراط المستقيم. خاصة وأن «سبيل الله هو التعبير التجريدي عن السبيل لخدمة الانسان، لأن كل عمل من أجل الله فإنما هو عمل من أجل عباد الله، لأن الله هو الغني عن عباده. ولما كان الاله الحق المطلق فوق أي حدّ وتخصيص لا قرابة له لفئة ولا تحيّز إلى جهة، كان سبيله دائماً يعادل من الوجهة العملية سبيل الانسانية جمعاء. فالعمل في سبيل الله ومن أجل الله هو العمل من أجل الناس ولخير الناس جميعاً وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك»[٩٧].

إضافة إلى ما تقدم، يزرع الارتباط بالله شعوراً قوياً بالمسؤولية التي تتكرس في الوقائع من خلال خضوعها التام لمنطق الرقابة الداخلية المجسِّدة لوجود الله في ذاتية

الانسان. فالعبادة، من حيث أنها تكرار وتأكيد دائمين لهذا الارتباط، تخلق في الفرد وازعاً داخلياً يعتبره الاسلام أكثر فاعليةوأهميةمن أي وزاع خارجي آخر. فإذا كانت القوة الخارجية (السلطة ـ القانون) مجرد صيغة وضعية مشرّعة من قبل الانسان وحده للعدل المترافق مع العقاب، فإن الوزاع الذاتي يضبط النزعات والميول العدوانية ويلغيها من خلال حضور الالوهية الأقوى والتي ليس لرقابتها حدود، ولا لعقابها من مفر. وفي حين تستطيع غرائز الانسان التحايل على الرقابة الخارجية، وغالباً ما تتمكن من ذلك، فإن الرقابة الداخلية تجعل من المستحيل القيام بأي عمل مسيء دون معرفة الله. الأمر الذي يخلق شعوراً قوياً بالمسؤولية تجاه الذات والآخرين، ويؤسّس المسؤولية على قاعدة الايمان الصافي والارتباط اللامحدود بالمطلق. ومن خلال العبادة يعزّز المسلم ويؤكد حضور «الالهي» الدائم وتدخله في كل تصرفاته ومواقفه، بحيث تنمّي هذه العبادة إرادته وشعوره القوي بالمسؤولية التي لا تسعى الاّ إلى مراضاة الله وخير عباده ولا تخاف الاّ من عقاب الله والمؤمنين.

على هذه الأسس مجتمعة تغدو العبادة تمريناً يومياً على ممارسة المسؤولية. وبسبب من طبيعتها الغيبية توحّد العبادة بين فعل الانسان المسؤول وحضور الله الدائم في كل ذات وكل عمل. لذلك يشترط الاسلام العبادة لله ويعتبرها واجباً غيبياً. «ونقصد بكونها واجباً غيبياً أن ضبطها بالمراقبة من خارج أمر مستحيل، فلا يمكن أن تنجح أي إجراءات خارجية لغرض الاتيان بها، لأنها متقدمة بالقصد النفسي والربط الروجي للعمل بالله، وهذا أمر لا يدخل في حساب الرقابة الموضوعية من خارج، ولا يمكن لأي اجراء قانوني أن يكفل تحقيقه. وإنما الرقابة الوحيدة الممكنة في هذا المجال هي الرقابة الناتجة عن الارتباط بالمطلق، بالغيب، الذي لا يعزب عن علمه شيء. والضمان الوحيد الممكن على هذا الصعيد هو الشعور الداخلي بالمسؤولية. وهذا يعني ان الانسان الذي يمارس العبادة يباشر واجباً يختلف عن أي واجب أو مشروع اجتماعي آخر، فحين يقترض أو يوفي الدين، أو حين يعقد صفقة وينفذ شروطها، وحين يستعير مالاً من غيره ثم يعيده إليه يباشر بذلك واجباً يدخل في نطاق الرقابة الاجتماعية رصده، وبهذا قد يدخل بشكل آخر التحسب لرد الفعل الاجتماعي على التخلف عن ادائه في اتخاذ الانسان قراراً بالقيام به. وأما الواجب العبادي ـ الغيبي ـ الذي لا يعلم مدى مدلوله النفسي الا الله سبحانه وتعالى فهو نتيجة للشعور الداخلي بالمسؤولية، ومن خلال الممارسات العبادية ينمو هذا الشعور الداخلي ويعتاد الانسان على التصرف بموجبه»(٩٨). وإذا أخذنا بعين الاعتبار ان الاسلام ينشر العبادة في تفاصيل الحياة اليومية للانسان، فإننا نصل إلى نتيجة مفادها أن حياة الانسان المؤمن متحدة بشكل كامل

مع تعاليم الدين المتنوعة، بحيث تغدو الحياة نفسها ساحة لاستحضار الألوهية بشكل مستمر، أي أنها المجال الذي يتمظهر فيه الارتباط بالمطلق وغلبة الجماعية على الفردانية والشعور الداخلي بالمسؤولية. أما العبادات نفسها فإنها عبارة عن الانعكاس الشعائري في كل مكان وزمان لهذه التمظهرات الثلاثة(٩٩).

قبل أن يبدأ المسلم صلاته اليومية يسبقه المؤذن بصرختين، يكررهما من بعده كل المسلمين في أي زمان كانوا وإلى أي مكان انتموا: التكبير والشهادة. تتألف الصرخة الأولى من كلمتي «الله أكبر»، وتذكر المسلمين بحريتهم وارتباطهم بالواحد المطلق. بمعنى آخر، تعلن هذه العبارة، بتأكيد متواصل، أن الله سبحانه وتعالى أقوى ما في الوجود، ولا توازي قوته أو تتساوى مع أي قوة أخرى في العالم مهما بلغت عظمتها أو جبروتها. وبالتالي، فإن الانسان الذي يرتبط بهذه القوة الالهية يتحرر من خضوعه لأية قوة أخرى.ولما كانت «القوة لله جميعاً»(١٠٠)، فإن التكبير، كانفعال داخلي ووعي بواقع القوى، يمزج تعظيم الخالق مع تقزيم كل قوة دنيوية بحيث ينمو شعور المؤمن بقوته وارادته مستلهماً قوة الله وإرادته. فالذين ينصرهم الله وينصروه «لا غالب لهم»(١٠١)، والمؤمنون هم الجماعة التي تعمل على أن لا تكون في العالم قوة غير الله. وإذا تحقّق ذلك، يطلق المؤمنون العنان لاراداتهم فيلغون مبدأ القوة الانساني القائم على الظلم ويعملون بمساواة تتجسّد بواسطتها انموذجية السلطة الالهية على الأرض.

أما الصرخة الثانية فهي التي تختصر الشهادة، وهي الاعلان اليومي والبسيط بالايمان بالوحي والنبوة: «أشهد أن لا إله الّا الله وأشهد أن محمداً رسول الله». فالعبارة الأولى التي تعلن الايمان والتصديق بالوحي ترمز إلى «حركة الانسان نحو الالهي، الحركة من الخارج إلى الداخل، وهي تميز الموجود الحقيقي (الله) عن كل ما هو غير موجود، غير حقيقي، أعني عن كل ما يكون مدركاً أو متصوراً خارج علاقته بالله. فما من شيء في وسعه أن يكون حقيقياً لا يكونالهياً». أماالثانية فترمز إلى اوالية الاتصال الالهي بالبشر الذي انعكس زمنياً في بعث الأنبياء وتكرّس بالنبوة الأخيرة.

فالاقرار المستمر بنبوة محمد (صلعم) تأكيد على الارتباط بين المرئي واللامرئي وإشارة إلى طبيعة هذا الارتباط الصادرة عن إرادة الهية. بحيث تكون النبوة «حركة جزر من الله نحو الانسان بواسطة رسوله محمد، الذي بلغ القرآن، الموحى به، مباشرة من الله.فالقرآن يقوم هكذا، في الوحي الاسلامي، بالدور الذي اداه يسوع الناصري في الاناجيل: ان الله يبلغ البشر، ساعياً إليهم من أجل ربطهم إلى مبدئهم. إن محمداً

يجسّد الخلق كله، ومن الملفت للنظر أن تكون، الكلمة نفسها، آية، تعني، في آن واحد، آيات القرآن، كلام الله، والأشياء التي يشكل كل منها، كذلك، علامة من المبادىء الالهية، لغة يكلمنا الله بها: «تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء الّا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»[١٠٢] . فالمطلق ينكشف في النسبي على شكل رموز. والطبيعة بأكملها هي تيوفانية، هي تجلّ، كشف من الله»[١٠٣] . وفي حين يؤدي التكبير إلى ادخال قوة الالوهية إلى ذات الانسان وارادته كاصرار على طلب الاستعانة من الخالق الواحد «الذي لم يتخذا ولداً. ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له وليّ من الذل»[١٠٤] ، فإن هذا التكبير، إضافة إلى كونه واجباً ـ «وكبّره تكبيرا» ـ يمهد للشهادة، فيربط بين القوة والتوحيد والارتباط والتواصل. وإذ تشكل الشهادة اللغة الأولى التي تعلن إيمان المسلم فإنها تكرّر الدعوة إلى التوحيد الالهي وتواصل النبوة في الزمن. وكما يحرّر الارتباط بقوة الله الانسان من كل قوة، يحرّره التوحيد من كل تبعية وثنية ويعزّز عنده الميل إلى توحيد العالم على صورة الله. فالشهادة تعكس حركة الانسان الدائمة نحو الخالق، ولا تكتفي بادخاله إلى الذات والغاء كل حضور آخر فيها، بل تسعى أيضاً إلى نقاوة الالوهية، بحيث تقوم بتأهيل المؤمن للوقوف ليس فقط أمام العودة إلى تعددية الالهة، بل وبصورة خاصة، أمام أية محاولة تنزع من الاله صفاته، كمحاولة تشخيصه أو انسنته أو تحريف جوهر اتصاله بالانسان. وبالمقارنة مع التجربة الدينية ـ التاريخية للرسالات الأخرى، فإن الاسلام يظهر إصراراً لا مهادنة فيه على وحدة الألوهية وقوتها واستحالة أنسنتها. وهنا بالذات تكمن عظمة الاسلام التي حقّقت مرة واحدة وإلى الأبد مبدأ التوحيد وجعلته أصلاً للوجود. فإذا كانت الصين والهند، كما يقول «غارودي»، لم تعرفا أبداً مبدأ التجسيم، فإن «اليهودية» لم تتوقف عن جعل الله على صورة ملك أو قاض، بينما المسيحية، بعد رسالة المخلص يسوع المسيح وثورته في تجربة الله، أدّت إلى إنتكاسة جسيمة في مبدأ التوحيد، كما بدأ ذلك جلياً في انتكاسة النظرة الألوهية في روما بعد قسطنطين أو في بيزنطة. وقد أكد «وايتهيد» موقعية الاسلام في مسار التوحيد، حيث أنه اعتبر التوحيد مبدأ القائلين بإله واحد، أو «عقيدة تدرك الله على صورة زعيم امبراطورية، على صورة تجسيد للأخلاق، على صورة مبدأ فلسفي أخير». ثم خلص في تحليله إلى القول: «ان العقبة العظيمة في الفلسفة الالوهية (التوحيدية) قد انتهت بظهور الاسلام»[١٠٥] .

لا يختصّ التوحيد بدلالات مجردة أو بكونه اعترافاً بوحدة الالوهية، بل ينعكس أيضاً في حركة البشر ويدفعهم نحو التوحيد الانساني الشامل. وهذا ما يفسر الحاح الاسلام في افتتاحياته العبادية على صرخة التوحيد التي تكرر الدعوة للاتحاد حول وحدة

الله ونبذ كل اله غيره، بحيث يكون التوحيد الالهي ضرورة أولية أساساً لوحدة الناس: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الّا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا فإنّا مسلمون»[١٠٦].

إن إعادة التذكير بالوحدة العضوية القائمة بين وحدة الله ونبوة محمد (صلعم) ليست سوى تأكيد لوحدة الايمان والعمل إذ من خلالهما ينتشر الوحي في العالم. ففي كل يوم ينبغي تأكيد تواصل الوحي في نبوة محمد، وفي كل يوم ينبغي أن تنتشر دعوة محمد في العالم. وإذ تبدأ العبادة بهذا التأكيد الذي عن طريقه يدخل الانسان إلى الاسلام، فإنها تجسد حركة الالتزام بوحدة الله وقوته ووحدة النبوات وتواصلها، بحيث تؤسّس العبادة النواة الروحانية لوحدة الانسانية، خاصة وإن الوحدة الالهية، التي تعطي لكل حياة وكل شيء معنى من خلال علاقته بالكل، ليست وحدة ساكنة، مثل توحيد مجرد يجعل من الله فكرة، أو يحيله إلى مبدأ حلولي يقدم الله والعالم والطبيعة بوصفهم شيئاً واحداً، الأمر الذي يلغي حقيقة التنزيل، وهو ما يشكل بالنسبة للمسلم غياباً لله. فالوحدة الالهية اشارة إلى فعل: فعل الله الخالق، وفعل رسوله (صلعم) الذي بكلامه، ووفق ما جاء به الوحي، يباشر فعل التوحيد والتكميل. إنها الوحدة التي تنسج وعي الانسان وعمله على قاعدة نفي وجود أي إله حقيقي غير الله، وإن كل لحظة وكل شيء وكل حدث وكل نشاط هم تجليات لهذا المبدأ[١٠٧].

ترمز الصلاة إلى هذه الحقيقة الأولّية بتفاصيل حركتها في المكان والزمان. ففي كل يوم، وكل يوم في نفس الأوقات، وعلى امتداد البدء الزمني للوحي وصولاً للعودة إلى الله، يقف المسلمون في كل مكان، وفي أي زاوية من المكان الذي يتواجدون فيه، لتأدية واجب الصلاة. وأينما كانوا يوحّدون وجهتهم نحو القبلة ـ الكعبة ففي بيوتهم أو مساجدهم أو أرضهم وأمكنة عملهم الأخرى، ينتظمون في اتجاه واحد، العيون والأجسام والقلوب والحركات والألسن كلها تتحرك بوحدة واتزان وايقاع واحد لعبادة اله واحد. ومن خلال شمولية الزمان والمكان ووحدة الاتجاه والحركة والالوهية، يكرر المسلمون بصلاتهم ارتباطهم بالمطلق، ومن خلاله يؤكدون احساسهم القوي واصرارهم على الانتماء الجماعي إلى هذا المطلق. فلا يبقى الفرد «فرداً» في نفس اللحظة التي يرى فيها حركته الذاتية تتكرر بانتظام دقيق ومخلص من قبل جميع المؤمنين الذين يشاركونه في انسانيته. فالصلاة اشتراك فردي في عبادة جماعية ـ عالمية، وحركة مثول إنساني أمام الخالق يمهد له الانسان بوضوء يحلم بتماهي المخلوق مع طهارة الخالق. واللحظة التي تكون فردية وجماعية في آن واحد، هي اللحظة التي يتعاظم فيها

ويتأكد إحساس الجماعة بواحدية مثولها أمام الله الواحد، مع كل ما يـرافق ذلك من استحضار لحظوي وتكراري لله والجماعة، أي للقوة والوحدة، للايمان والعمل.

في نفس الشهر من كل عام، وفي وقت واحد من كل يوم من هذا الشهر، يصوم المسلمون ويفطرون. وبينما يبدو الصيام في صورة حركة ذاتية صافية، يشير صيام شهر رمضان إلى زمنية العبادة الجماعية ذات الغائية الواحدة.

فالصيام، بما هو انقطاع فردي عن نمط الحياة، يعزّز لـدى الفرد، بتكـراريته السنوية، قوة الارادة والمناعة الذاتية أمام أية دعوة لـلانحراف وراء «الأنـا» ورغباتهـا الجامحة واللامحدودة. ففي رمضان تستعيد الأنا توازنها مع الله والجماعة. وتتعود على الكبت إذا كانت أنانيتها طاغية ومدمرة. أيضاً، يعكس الصيام «الماً جماعياً»، «جوعاً جماعياً». أنه مساواة بين الغني والفقير عن طريق العبادة، ودعوة للعمل من أجل تحويل هذه المساواة التعبدية، ومن خلال شموليتها في رمضان، إلى مساواة فعلية تنفي الجوع من العالم. وبينما يباشر الصيام لحظة الخروج الفردي من الذات، فإنه يستحضر بذلك كل إنسان آخر يعاني الماً وجوعاً. فيذيب الأنا في الجماعة، ويسعى من خلال تعميم الألم والاحساس الدوري به إلى تعميق مبدأ التعاون والمساواة: تعميم الالم لالغائه. وعندما يأخذ الصيام هذا البعد النفسي والانساني الشامل، يؤكد بذلك على كونه سلوكاً قرره الله للبشرية جمعاء كواجب يتواصل الناس من خلاله بايمانهم وتقواهم: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون»(١٠٨).

من ناحيته، يؤكد الحج استمرار مسيرة الجماعة نحو الله ومسيرة الفرد نحو ذاته باشتراط تطهيرها قبل مشاركتها في السير الجماعي نحو الكعبة. تستجمع هذه العبادة السنوية وترمز إلى عالمية الاسلام بأكثر اشكالها وضوحـاً وعلانيـة. ففي مقابـل ذاتية الصيام وغلبة فردانية الصلاة على جماعيتهـا، ولو نسبياً، فإن الحـج عبادة تحيط بهـا الجماعية بقوة لا توازيها الاّ جماعية الجهاد: من كل مكان وفي كل زمان، وحول نفس الرمز المقدس، ومرتدين نفس الثياب، ومرددين نفس الكلمات والحركات، وبهـذه العالمية والوحدة الجماعية يمارس كل مسلم فريضة الحج، إنها أكثر اللحظات إحساساً بالانتماء إلى الألوهية، والانخراط في العالمية المؤمنة والتفاعل الذاتي معها.

ليست الزكاة قانوناً فرضته سلطة زمنية ـ طبيعية، ومخالفته تستتبع قهراً خارجياً، كما أنها ليست مشروعاً يخفي رغبة دولة في تحقيق مكاسبها كدولة وافراد، ولكنها عبادة واجبة تؤسّس في الفرد احساساً داخلياً بالمسؤولية تجاه الآخرين قبل أن تكون الزاماً دينياً

يخضع لجدلية الثواب والعقاب. فهي، من خلال الزاميتها، تخلق الاحساس المشترك بالتضامن والتعاون بين الأفراد الذين ينتمون إلى جماعة الاسلام. أي أنها تخرج الفرد من انانيته وخضوعه لشهوة المال والثروة وتقذفه في حضن الجماعة التي أوصى الله بأن تسود العدالة والمساواة بين أفرادها. وإذ تكون الزكاة واجباً في سبيل الله، فإنها تجسد بذلك الدعوة المستمرة عبر الزمن لمنطق الارادة الالهية: كل ما في العالم من ثروة يعود لله وحده. وبينما تكرر الزكاة ملكية الله لكل شيء فإنها على هذا الأساس ترسم حدوداً لكل ملكية فردية، حدود توحد الفرد بالجماعة وتنقذه من الملكية التي تدفعه إلى الاستغلال والسيطرة وتكديس المال وحب الذات وتوصله في نهاية الأمر إلى جهنم: «... والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»(١٠٩).

تعوّد الغربيون على الصاق عبارة «الحرب المقدسة» في كل مرة يحاولون فيها تفسير معنى الجهاد في الاسلام. وقد ورد في دائرة المعارف الاسلامية تعريف للمستشرق «ماكدونالد» يحلّل فيه كلمة الجهاد ويعطيها دلالة على أن «توسع الاسلام بواسطة السلاح هو اجب ديني على كل المسلمين»، مشيراً إلى أن الجهاد هو شكل الممارسة العسكرية التي ينفذها المسلمون ضد اعدائهم في الدين. في مقابل هذا التفسير الاستشراقي المتحامل، يعطي «غارودي» معنى آخر للجهاد إذ يعتبر ان كلمة الجهاد لا تعني الحرب وانما جهداً مبذولاً في سبيل الله.(١١٠).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار العلاقة المتينة بين ما هو ديني وما هو سياسي في الاسلام، نجد أن للجهاد معنى مختلفاً تماماً عن المعنى الذي البسه المستشرقون لهذا العمل. فمن وجهة نظر إسلامية يتضمن واجب الجهاد اتجاهين، اتجاه برّاني يسمى الجهاد الأصغر، واتجاه ذاتي يسمى الجهاد الأكبر، فماهو حرب مقدسة بالنسبة للمسلمين لا يتعدى كونه جهاداً صغيراً مقابل الجهاد الأكبر الذي يرمز إلى الحرب الدائمة ضد الذات وشهواتها. وقد حدّد القرآن للجهاد الأصغر شرعية وحدوداً لا مجال لتجاوزها. فهو يقوم أولاً على مبدأ عدم الاكراه في الدين: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا إنفصام لها والله سميع عليم»(١١١). وعندما يكون الجهاد قتالاً فإنه لن يكون الاّ في سبيل الله، أي لن يكون عدواناً من أجل اطماع ذاتية فردية أو جماعية. بمعنى آخر، يندرج الجهاد الأصغر في سياق الزام ديني يهدف إلى منع الفتن والتسلط والأخضاع: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير»(١١٢). وأكثر من ذلك،

فالاسلام يطالب المؤمنين بضرورة الجهاد من أجل الجماعة، لأن القتال في سبيل الله إنما هو قتال في سبيل الله بكل ما تعني هذه الكلمة من دلالات العدل والحق والمساواة والرحمة والتعاون: «وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً»(١١٣)

غير أن الجهاد الأصغر لا يشكل في الاسلام سوى حاجة اضطرارية.فالقرآن يغلّب الدعوة إلى التسامح والصبر وكظم الغيظ: «والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين»(١١٤)؛ ويميل نحو السلم مفضلاً ايّاه على الحرب: «وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله»(١١٥)، ويضع قيوداً عديدة على ممارسته بحيث لا تغدو الحرب رغبة ذاتية عند المسلمين وانما، تحديداً، التزاماً بمبدإ العمل في سبيل الله. وكما جاء في الحديث الشريف، فإن الرسول (صلعم) قد أوصى بالجهاد في سبيل الله ونشر دعوته في العالم ولكن بشرط عدم الانجرار وراء الرغبات واعتمادها كآخر الحلول، وإذا كان لا بدّ منه فمن الواجب اعلام الخصم بموعد الحرب لكي لا يقع الغدر، وبالاهداف المرجوة منه لكي تقع على المعارضين الحجة وتتضح الغاية أمام الطرفين. وبهذا المعنى يقول (صلعم): «إغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيتم عدوكم من المشركين فادعوهم إلى ثلاث خصال: إلى الاسلام فان اسلموا فاقبلوا منهم وكفوا عنهم، وإن أبوا فادعوهم إلى الجزية، فإن أبوا فانبذوا إليهم» أي اعلموهم بالقتال(١١٦).

هذا النوع من الجهاد مطلوب طالما يوجد في العالم أناس يرون في الاسلام عدواً وفي الالوهية وهماً.وهذا ما يفسر معنى قول الرسول (صلعم) ان «الجهاد ماض إلى يوم القيامة». بحيث يتحول إلى مهمة زمنية تستمد شرعيتها من استمرار الكفر والظلم. فالوثنية بكافة اشكالها تفرض واجب الجهاد وتبرّره، لأنها في أصلها تناقض مع الايمان وخطر عليه، وهذا ما أكد عليه القرآن عندما ألزم المؤمنين بمحاربة اتباع الشيطان: «الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت، فقاتلوا أولياء الشيطان إن الشيطان كان ضعيفاً»(١١٧).

من هنا يأتي المعنى الفعلي للجهاد الأصغر. فهو عبادة تضع الانسان في الخط الصحيح الذي يوصله إلى الله: الجهاد في سبيل تأكيد الالوهية كمبدأ لحياة البشر وقانون لعلاقاتهم واعلاء لكلمة الله بما هي دعوة إلى الحق والعدل والتوحيد والمساواة. . . وإذ يرمز الجهاد إلى مسار هذه الدعوة فإنه يتحول إلى ممارسة تلغي

الذات لحظة تضحيتها وفنائها في المبدأ الذي يلغي سبيل الدولة والأشخاص بحثاً عن الجنة. وبهذا المعنى يصبح الجهاد الأصغر فناء للذات في الحق الالهي، تماماً كما هو بذل النفس في خدمة الجماعة. أما الجهاد الأكبر فانه، من جهته، يندرج في سياق أهمية عبادية تفوق بكثير تلك التي للجهاد الأصغر، فهو الفعل الذاتي الشاق والدائم الذي يمارسه الفرد في صراعه الداخلي، النفسي والروحي والمادي، ضد غريزته ورغباته الأنانية وشهواته. وعن طريق هذا الجهاد يتمكن المؤمن من تعزيز ارادته التي تستحضر الارادة الالهية كأشراف كامل على حياة الفرد بمختلف نواحيها.

لا شك في البعد العالمي لواجب الجهاد، الذي يصرّ المستشرقون على وصمه بالحرب التي هي سمة التاريخ الاسلامي. فعالمية الجهاد ليست رمزاً لرعب الاسلام وتوسعه وإنما تأكيد على غلبة الالهي على الانساني، والروحي على المادي، والحق على الظلم. وهذا ما يجعل جهاد النفس أكبر من جهاد السيف، بل ويضع الثاني في خدمة الأول، بحيث يتصارع المسلم مع نزواته ومع ما كمن في نفسه من بقايا الشر في نفس اللحظة التي يقاتل فيها بجسده وسلاحه. باختصار، إذا كان الجهاد الأصغر حرباً متواصلة ضد وثنية «الخارج»، فإن الجهاد الأكبر هو حرب أكثر حدة وضراوة ضد وثنية «الداخل». نخلص من كل ذلك إلى القول بروحانية وعالمية تعابير العبادة في الاسلام. فالصلاة انشداد الانسان والجماعة إلى الله. والصيام انفجار لانتظام الحياة يحرّر الانسان من خضوعه للشهوة ويؤهله للانخراط في الأخوة التي دعت إليها تعاليم الوحي. والزكاة تأسيس للعدالة الطوعية ونسف لعبودية المال. والحج رمز حي لعالمية الاسلام ورحلة داخلية نحو مركز الذات، نحو «كعبة القلب»، كما يصفها «غارودي». والجهاد دفاع الايمان ضد الغريزة والشهوة واخضاعهما لارادة الله ولجوء إلى القوة للحد من خطر عدو خارجي.

ليست العبادات إذن مجرد ارتباط سلبي وجامد بالمطلق، يعزل الانسان في تبعية وهمية ويقضي عليه في تكرارية الطقس وخوائه. بالعكس تماماً، فالعبادة صلة بالمطلق تنقل الانسان من صفاء الايمان إلى عمل الصالحات بصورة متبادلة ودائمة. ففي الاسلام لا يمكن الفصل بين العبادة والحياة، بين العبادة والمجتمع، تماماً كما لا يمكن فصل الفرد عن الجماعة وكليهما عن الله. وإذ تتواصل العبادة في «روحانية» تأثيرها و «عالمية» ادائها على المستويين الزماني والمكاني، يربط القران العبادة بالعمل، بحيث تغدو العبادة بدون العمل الصالح طقساً ميتاً، والعمل الصالح بدون عبادة ضياعاً: «يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا وافعلوا الخير لعلكم تفلحون»[١١٨].

أخيراً، لا تأتي هذه التوقفات التحليلية في سياق تبيان الأصولية الروحانية والعالمية للاسلام بقدر ما تسعى إلى إثبات اثر هذه الأصولية في مسار الحضارة التي ستأتي بعد زمن التأسيس الالهي والنبوي. فالحضارة التي تخرج من رحم روحانية قوامها عالمية الانتماء للألوهية وعالمية الامتداد الزماني والمكاني، لا يمكنها أن تكون إلّا مرآة لهذه الروحانية العالمية المتعددة. فلا تعد الحضارة تسير وفق منطق آخر غير منطق الله الذي زرع فيها نزوعاً نحو وحدوية وعالمية لا حدود لهما، بحيث تغدو الحضارة مساراً يبدأ بالوحي ويتواصل به، وتكمن غائيتها الوحيدة في أنها مشروع الانسانية التي تبحث عن تماهيها مع الكمال الالهي.

وبينما تتأسّس الحضارة على الوحي وتحتضن عالمية تسير في صراط الله المستقيم، تلغي من بنيتها الداخلية كل ما يمكن ان يأخذ صيغة خصوصية قائمة على الأنوية والغلبة والتعصب والعنصرية. وطالما أن الوحي انفتاح الهي على العالم، فإن النسق الداخلي للحضارة التي تستلهمه وتحقّق انموذجيته لا يمكن أن يستوي الّا على منطق تآلفي - توليفي يجعل من الحضارة الاسلامية تواصلاً للحضارات الأخرى، أي يحتويها ويتفاعل معها باتجاه يبقي حضور الوحي والنبوة طاغياً على كل بناء حضاري يسعى إلى «عالمية انسانية» قائمة جوهرياً على مبادىء القرآن.

هوامش وملاحظات

(١) - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٣١.

(٢) - سورة النساء، الآية ١١٣.

(٣) - سورة الاسراء، الآية ٣٩. وقد ذكر القرآن الكريم هذه العلاقة بين الرؤية الفكرية وحكمة العمل في أكثر من موضع، وذلك في سياق هداية تغدق على الانسان نعمة من الصفات الالهية (المطلق الفكري والحكيم)، وهي صفات موحى بها لمحاكاتها واستلهامها في تجربة دنيوية، فردية وجماعية، دون ان تقتصر على الاسلام وحده، بقدر ما تعبّر عن الهداية المتواصلة عبر الزمن والأنبياء لكي يتوحّد الانسان ويجد الكمال في وحدة الفكر والممارسة كتمثّل للكتاب العزيز والحكمة الملازمة له. وقد تكرّر هذا التأكيد في سورة البقرة، الآيات ١٢٩، ١٥١، ٢٣١، ٢٥١، ٢٦٩؛ وفي سورة آل عمران، الآيات ٤٨، ٨١، ١٦٤، وفي سورة النساء، الآيات ٥٤ و١١٣؛ وفي سورة المائدة الآية ١١٠؛ وفي سورة النحل، الآية ١٢٥؛ وفي سورة لقمان، الآية ١٢؛ وفي سورة الأحزاب، الآية ٣٤؛ وفي صورة ص، الآية ٢٠؛ وفي سورة الزخرف، الآية ٦٣؛ وفي سورة القمر، الآية ٥؛ وفي سورة الجمعة، الآية الثانية..

(٤) - حاول «برنارد لويس» ان يثبت ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، غلبة التعدّد على الوحدة، دون اقامة أية علاقة بين اثر توحيدية الفكر على تعدّدية البشر، ودون الاشارة إلى أهمية الوحدة القائمة بين الكتاب والحكمة من جهة، والعوامل التي تفسّر انحراف التجربة عنهما، وتشدّها باستمرار نحوهما، وذلك في الصفحات ١١ - ٤٥ من كتابه:

- Bernard Lewis: Race et couleur en pays d'Islam, Ed payot, Paris, 1982.

(٥) - سورة الكافرون، الآية ٦.

(٦) - سورة النصر، الآية الثانية.

(٧) - سورة النحل، الآية ٥٢.

(٨) - سورة البقرة، الآية ١٩٣.

(٩) - سورة آل عمران، الآية ٨٣.

(١٠) - سورة آل عمران، الآية ١٩.

(١١) - سورة المائدة، الآية الثالثة.

(١٢) - أنظر الفقرة الأولى من القسم الرابع من كتاب كانط:

- E. Kant: La Religion dans les limites de la Raison; Ed. puf, paris, 1972.

(١٣) - ذكرها محمد عبد الله دراز في كتابه: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، نشر دار القلم، ١٩٨٠، الكويت، صفحة ٣٤.

(١٤) - انظر المقالة الثانية من كتاب شلاير ماخر المذكور، وكذلك المرجع السابق، صفحة ٣٤.

(١٥) - Herbert Spencer: premiers principes; Londres, 1863.

(١٦) - نقلاً عن دراز، مرجع مذكور، صفحة ٣٥.

(١٧) - المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٨) - Michel Mayer: Instructions Morales et Religieuses, paris, 1885, première leçon.

(١٩) - Max Muller: Origine et développement de la Religion; Londres, 1873, première leçon, Chap. IV.

(٢٠) - راجع الفصل الثاني عشر من كتاب بيرنوف:

- Emile Burnouf: Science des Religions: paris, 1880.

انظر أيضاً - هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير، بيروت ١٩٨٤، صفحة ٨٥.

(٢١) - Salomon Reinach: Histoire générale des Religions, paris, 1909, P. 4.

(٢٢) - Emile Durkheim: Formes Elémentaires de la vie Religieuse; Ed. Alcan, Paris, 1937, P. 65; Ed 1985, PP. 602 - 603.

(٢٣) - Guyau: Irreligion de L'Avenir; Paris, 1880, PP. 1 - 3.

(٢٤) - محمد عبد الله دراز: الدين . . . مرجع مذكور، صفحة ٣٣.

(٢٥) - Osman Yahiya: «Aspects intérieurs de L'Islam»; in «Normes et valeurs dans L'Islam contemporain», sous la direction de Jacques Berque et Jean - paul Charnay; Ed. Payot, Paris, 1966, PP. 15 - 16.

- انظر أيضاً، برهان غليون: الدولة والدين، مرجع مذكور، الصفحات ٨٨ ـ ٨٩.

(٢٦) - نقلاً عن هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣، صفحة ٤٢.

(٢٧) - المرجع السابق، صفحة ٣٩.

(٢٨) - من مقدمة الامام الصدر لكتاب كوربان المذكور، صفحة ٢٤.

(٢٩) - راجع حول هذا الموضوع، تحليل عثمان يحي في كتابه المذكور، الصفحات ١٧ ـ ٢٣.

(٣٠) - سورة النحل، الآية ٦٤.

(٣١) - سورة الاسراء، الآية ٩.

(٣٢) - السيد محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن. نشر مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٧٩، المجلد العاشر، صفحة ٨١.

(٣٣) - البرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، مرجع مذكور، صفحة ٣٤.

(٣٤) - المرجع السابق، صفحة ٣٩.

(٣٥) - سورة الأحزاب، الآية ٤٠.

(٣٦) - روجيه دي باسكيه: اكتشاف الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ٤٣.

(٣٧) - وذلك حسب ما جاء في سورة الأنعام، الآية ١٢٤: «وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله، الله اعلم حيث يجعل رسالته...».

(٣٨) - وذلك وفق ما جاء في سورة يونس، الآية الثانية: «أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشّر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون ان هذا لسحر مبين». ونجد نفس المعنى في آيات أخرى، وخاصة في سورة المائدة، الآية ١١٠، سورة يونس، الآية ٧٦؛ سورة هود، الآية ٧، سورة النحل، الآية ١٣؛ سورة سبأ، الآية ٤٣؛ سورة الزخرف، الآية ٣٠..

(٣٩) - سورة النساء، الآية ١٧١.

(٤٠) - سورة النور، الآية ٦٢.

(٤١) - محمد بن ادريس الشافعي: الرسالة في أصول الفقه، القاهرة، ١٣٢١ هجرية. راجع حول هذا الموضوع مقالة نظير الجاهل: الأصل والتواصل في الاسلام، المنشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، أيلول ١٩٨١، بيروت، صفحة ٢٤٩.

(٤٢) - سورة النساء، الآية ٥٩.

(٤٣) - نظير الجاهل: الأصل والتواصل في الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ٢٤٩.

(٤٤) - سورة يونس، الآية ٤٧.

(٤٥) - سورة الأنعام، الآيات ٨٣ ـ ٨٧.

(٤٦) - وذلك تصديقاً لما جاء في سورة الأنبياء، الآيات ٢٣ ـ ٢٥: «ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون، وما أرسلنا من قبلك من رسول الاّ نوحي اليه أنه لا اله الاّ أنا فاعبدون، وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون».

(٤٧) - سورة النساء، الآيات ١٥٠ ـ ١٥١.

(٤٨) - سورة البقرة، الآية ١٣٦ . ونجد نفس المعنى في سورة آل عمران، الآية ٨٤؛ سورة البقرة، الآية ٢٨٥؛ سورة النساء، الآية ١٣٦ . .

(٤٩) - سورة يونس، الآية ١٩ .

(٥٠) - سورة الاخلاص.

(٥١) - فقد جاء في سورة النور، الآية ٥٥ : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم . . . » . وفي سورة فاطر، الآية ٣٩، جاء قوله تعالى: «هو الذي جعلكم خلائف في الأرض» .

(٥٢) - من ذلك قوله سبحانه وتعالى: « .وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون». سورة الزخرف، الآية ٤٤ .

(٥٣) - سورة الأنبياء، الآية ٩٢، سورة المؤمنون، الآية ٥٢ .

(٥٤) - سورة لقمان، الآية ٢٨ .

(٥٥) - سورة البقرة، الآية ٢١٣ .

(٥٦) - حول هذه المسألة ، راجع مقالة رضوان السيد : العقل والدولة في الاسلام، المنشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢ أيلول ١٩٨١ ، بيروت، الصفحات ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٥٧) - سورة آل عمران ، الآية ١٠٣ .

(٥٨) - حول الجدل الذي ثار بين المفكرين تجاه معنى الجماعة والأمة والنظرة اليهما وإلى تحقّقهما في التجربة التاريخية، يمكن الرجوع إلى هـذه الآراء في الكتب التاليـة، وذلك على سبيـل المثال لا الحصر :

- محمد بن ادريس الشافعي: الرسالة في أصول الفقه، مرجع مذكور، الصفحة ٤٧٥ وما بعدها .
- أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، نشر دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الأول، الصفحات ١٧٠ - ١٧٥ .
- عبد الله بن مسلم ابن قتيبة : الامامة والسياسية، نشر مؤسسة الـوفاء، بيروت، ١٩٨١، الجزء الأول، الصفحات ٥ - ١٢ .
- محمد رشيد رضا: الخلافة . بدون ناشر وتاريخ النشر . الصفحات ١٤ - ٢٦ .
- محمد ضياء الدين الرّيس: النظريات السياسية الاسلامية، نشر دار التراث، القـاهرة، ١٩٧٦، الصفحات ٢٥ - ٣٥، ١٧٥ وما بعدها.
- جعفر السبحاني: معالم الحكومة الاسلامية، نشر دار الاضواء، بيروت، ١٩٨٤، الصفحات 78 وما بعدها، ٣٩٨ وما بعدها.
- محمد عمارة: الاسلام وفلسفة الحكم. المؤسسة العربيـة للدراسات والنشـر، بيروت، ١٩٧٩، الصفحات ٣٤٠ - ٣٥١ .
- أبو الحسن الماوردي: الاحكام السلطانية والولايات الدينية، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، الصفحات ٥ - ٢١ .
- محمدي الري شهري: ميزان الحكمة، نشر مكتب الاعلام الاسلامي، طهران، ١٤٠٣ هجرية، المجلد الثاني، الصفحات ٦٥ وما بعدها .
- رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، نشر دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٤ .

(٥٩) ـ حول معنى الجماعة في اللغة، انظر على سبيل المثال التفسيرات الواردة في:
ـ دائرة المعارف الاسلامية، نشر دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ، المجلد ١٢، صفحة ٢٤٨.
ـ محمد بن ابن مكرم ابن منظور: لسان العرب، نشر دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثامن، صفحة ٥٣.
ـ فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٠، الجزء الرابع، صفحة ٣١٤.
وحول معنى الأمة، راجع دائرة المعارف الاسلامية، المجلد ١٢، صفحة ٢٤٩؛ لسان العرب، الجزء ١٢، الصفحات ٢٧ ـ ٢٨؛ الميزان في تفسير القرآن، الجزء الثاني، صفحة ١٢٤..

(٦٠) - محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، صفحة ١٤٥.

(٦١) - سورة التغابن، الآية الثانية.

(٦٢) - سورة النجم، الآية ٤٥.

(٦٣) - سورة الروم، الآية ٢٢.

(٦٤) - سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٦٥) - رضوان السيد: من الشعوب والقبائل إلى الأمة، مقالة منشورة في مجلة الوحدة، العدد الرابع، تموز ١٩٨٠، بيروت، صفحة ٢٨. وحول الوحدة الفطرية الالهية ووحدة البشر انطلاقاً من الدين ووحدة الأنبياء وعلاقة الوحدة بالنبوة والجماعة، انظر الصفحات ٣١ - ٣٩.

(٦٦) ـ ذكره محمد بن يوسف المغربي في كتابه «جامع الشمائل»، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، الجزء الثاني، صفحة ١٢٣.

(٦٧) ـ ذكره محمد باقر المجلسي في «بحار الأنوار»، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣، الجزء الثاني، الصفحات ٢٦٥ ـ ٢٦٦. وينقل الصدوق، في كتابه «معاني الأخبار» تفسير الامام علي بن أبي طالب (ع) لمعنى الجماعة حيث يقول «الجماعة أهل الحق وإن كانوا قليلاً، والفرقة أهل الباطل وان كانوا كثيراً». انظر كتاب معاني الأخبار لمحمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق، نشر دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩، الصفحات ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٦٨) ـ ذكره أنس بن مالك، ونقله عنه ابن ماجة في سننه. انظر محمد بن يزيد القزويني ابن ماجة، سنن ابن ماجة، نشر دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثاني، صفحة ١٣٣.

(٦٩) ـ ذكره البخاري في صحيحه، الجزء التاسع، صفحة ٥٩، ومسلم في صحيحه، الجزء الرابع، صفحة ٥١٧. انظر محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، نشر دار الشعب، القاهرة بدون تاريخ، وكذلك مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، نشر دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ.

(٧٠) ـ ذكره المغربي في جامع الشمائل، الصفحات ١٣٠ ـ ١٣١. ويذكره مسلم في صحيحه مع بعض التعديل، إذ يقول «إنه ستكون هنات وهنات فمن اراد أن يفرّق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان»، الجزء الرابع، صفحة ٥١٨.

(٧١) - ذكره الترمزي، محمد بن عيسى بن سورة، في كتابه الجامع الصحيح، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، الجزء الثالث، صفحة ٣١٥.
وللمزيد حول هذا الموضوع والاختلافات المتعلقة بتفسير معاني الجماعة الواردة في الأحاديث،

راجع مقالة مهدي نصار: الجماعة والسلطة في الاجتماع الاسلامي، المنشورة في مجلة المنطلق، العدد ٥٩، تشرين الأول ١٩٨٩، بيروت، الصفحات ١٤ ـ ٤٧.

(٧٢) ـ جاء في صحيح مسلم، الجزء الأول، الصفحة ٣٧١، حديث للرسول (صلعم) يقول فيه: «أعطيت خمساً لم يُعطهنّ نبي قبلي، كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة، وأحلّت لي الغنائم وحُرّمت على من كان قبلي. وجُعلت لي الأرض طيبة سجداً وطهوراً، ويُرعب منها عدونا مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة».

(٧٣) ـ رضوان السيد: من الشعوب والقبائل إلى الأمة. مرجع مذكور، صفحة ٤٣.

(٧٤) ـ جاء في سورة الحجرات، الآية العاشرة: «إنما المؤمنون أخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون».

(٧٥) ـ سورة الحجرات، الآية ١١.

(٧٦) ـ سورة آل عمران، الآية ١٠٤

(٧٧) ـ سورة المائدة، الآية الثانية.

(٧٨) ـ سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٧٩) ـ حول حجة الوداع، يمكن الرجوع إلى التحليل الذي أوردناه في دراستنا الخاصة بلغة السياسة عند المسلمين، وذلك في اطروحتنا لنيل دكتوراه في الفلسفة، جامعة ليون، فرنسا، ١٩٧٩، الصفحات ١٢٥ ـ ١٣٠، وذلك في الفصل الخاص باللغة السياسية للنبوة.

(٨٠) ـ ذكرها بن شعبة الحراني في كتابه: تحف العقول عن آل الرسول، نشر مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٧٤، صفحة ٤٠.

(٨١) ـ أبو العلا العفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الاسلام، نشر دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣، صفحة ٢٤٠.

(٨٢) ـ أبو علي مسكويه: الهوامل والشوامل، نشر مطبعة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥١، صفحة ١٩٢، مسألة رقم ٧٧.

(٨٣) ـ عبد الحليم المجريطي: الرسالة الجامعة، تحقيق جميل صليبا، نشر مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٤٩، الجزء الأول، صفحة ٩٢.

(٨٤) ـ أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، نشر المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٢٩، صفحة ١٩٦ وما بعدها. ويقول الجرجاني في كتاب التعريفات في سياق حديثه عن الانسان الكامل «الجامع لجميع العوالم الالهية والكونية الكلية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الالهية والكونية... فنسبة العقل الأولى إلى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح إلى البدن وقواه، وأن النفس الناطقة قلب الانسان ولذلك يسمى العالم بالانسان الكبير». انظر الجرجاني: كتاب التعريفات، نشر مكتبة لبنان، بيروت، بدون تاريخ، الصفحات ٢٩ ـ ٣٠.

(٨٥) ـ عبد الكريم الجيلي: الانسان الكامل، الجزء الأول، صفحة ٤٧، والجزء الثاني، صفحة ٥٨. وللمزيد من الآراء حول خصائص الانسان الكامل انطلاقاً من رؤية الاسلام، يمكن الرجوع إلى الصفحات ٥ ـ ١١ من كتابنا: الفلسفة والانسان. نشر دار الانسانية، بيروت، ١٩٩١.

(٨٦) ـ السيد محمد باقر الصدر: الفتاوى الواضحة، نشر دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١، صفحة ٧٠٥.

(٨٧) - المرجع السابق، صفحة ٧٠٩.
(٨٨) - فلسفة الحضارة، مرجع مذكور، صفحة ٢١.
(٨٩) - سورة الاسراء، الآية ٢٢.
(٩٠) - سورة يوسف، الآية ٣٩.
(٩١) - سورة الانشقاق، الآية ٩.
(٩٢) - الفتاوى الواضحة، مرجع مذكور، صفحة ٧١٠.
(٩٣) - سورة العنكبوت، الآية ٦.
(٩٤) - سورة الزمر، الآية ٤١.
(٩٥) - سورة النور، الآية ٣٩.
(٩٦) - الفتاوى الواضحة، مرجع مذكور، صفحة ٧٠٧.
(٩٧) - المرجع السابق، صفحة ٧١٦.
(٩٨) - المرجع السابق، صفحة ٧١٩.
(٩٩) - حول تفاصيل العلاقة بين العبادة والحياة، انظر المرجع السابق، الصفحات ٧٢٣ ـ ٧٢٦.
(١٠٠) - سورة البقرة، الآية ١٦٥.
(١٠١) - سورة آل عمران، الآية ١٦٠، وسورة محمد، الآية ٧.
(١٠٢) - سورة الاسراء، الآية ٤٤.
(١٠٣) - روجيه غارودي: نداء إلى الاحياء، مرجع مذكور، الصفحات ٢٠٧ ـ ٢٠٨.
(١٠٤) - سورة الاسراء، الآية ١١١.
(١٠٥) - نداء إلى الاحياء، مرجع مذكور، صفحة ٢٠٧. أما رأي وايتهيد فنجده في كتابه:
- A.N. Whitehead: Process and Reality; New York, 1960, P. 520.
(١٠٦) - سورة آل عمران، الآية ٦٤.
(١٠٧) - Roger Garaudy: promesses de L'Islam; Ed. Seuil, Paris, 1981, P. 30.
(١٠٨) - سورة البقرة، الآية ١٨٣.
(١٠٩) - سورة التوبة، الآية ٣٤.
(١١٠) - راجع هذا الرأي في كتابه: وعود الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ٣٩.
(١١١) - سورة البقرة، الآية ٢٥٦.
(١١٢) - سورة الأنفال، الآية ٣٩.
(١١٣) - سورة النساء، الآية ٧٥. ونجد نفس المعنى في سورة التوبة، الآية ٢٤.
(١١٤) - سورة آل عمران، الآية ١٣٤.
(١١٥) - سورة الأنفال، الآية ٦١. راجع أيضاً كتاب محمد عزة دروزة: الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث، نشر دار اليقظة، دمشق، ١٩٧٥.
(١١٦) - الشيخ عبد الحليم زين الدين: حضارة الجهاد في الاسلام. مقالة منشورة في مجلة الوحدة، العدد الرابع، تموز ١٩٨٠، بيروت، الصفحات ١١٤ ـ ١٢٠. وحول موضوع الجهاد في الاسلام يمكن الرجوع إلى الكتب التالية للوقوف على الجوانب الفقهية والتاريخية.

ـ محمد شديد: الجهاد في الاسلام، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠.
ـ ظافر القاسمي: الجهاد والحقوق الدولية العامة في الاسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢.
ـ أبو الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩.

(١١٧) ـ سورة النساء، الآية ٧٦.

(١١٨) ـ سورة الحج، الآية ٧٧.

الحضارة والالوهية

I ـ المعرفة والايمان:

تساهم أصولية الوحي ـ الفكر في تأسيس ذاتيّة الاجتماع الاسلامي وفي تأكيد ظاهرة النزوع الدائم نحو الانفتاح العالمي، وذلك في عملية بناء النسق الحضاري في الاسلام. فالعالمية، بما هي صفة ملازمة للوحي والنبوة والجماعة، كانت قد تحوّلت في سياق التجربة التاريخية والحضارية إلى ضرورة معرفية ودينية في آن معاً. فقد باتت العالمية المؤسَّسة على الوحي حالة مهيمنة تدفع باستمرار العقل المؤمن نحو الانطلاق الدائم. وعليه، لا تنحصر تجليات العقل وانشغالاته في جزئيات منفصلة عن شمولية الوجود، بل تصبح سعياً ملّحاً لاكتمال المعرفة الانسانية بالله. وطالما ان هذه المعرفة قد حدّدت الألوهية غاية لها، فانها لن تستقيم على مستوى الجزئيات، وإنما بالعكس، تصبح أكثر اهتماماً للغوص في الأعماق والكليات والتنقيب في تفاصيل الوقائع والتجارب.

ولما كانت المعرفة الالهية لامتناهية، فان لا محدودية مداها تحولت إلى إنموذج معرفي يسعى المسلمون إلى التماهي معه وتحقيقه في العالم. وبينما تخترق المعرفة الالهية العالم والوجود بكلّية مطلقة، فان الانسان المؤمن بهذه المعرفة يبحث عن امتلاك مماثل لها، ويبقى دائماً في حركة ذهنية وحضارية لا تنتهي. فهو يعلم انه لن يصل الى تساوٍ مع «العقل» الالهي، لكن يطمح إلى أقصى درجة تسمح له بمحاكاة هذا العقل. وإذ تجسّد هذه المحاكاة نوعية الغاية التي تقرّب المخلوق من الخالق، فان المسلم في سعيه إليها، يجد نفسه ملزماً بشمولية معرفية تفرعّت عنها ثلاثة نتائج:

أولاً، ارتباط المعرفة بالايمان. فالانسان المؤمن هو الذي يبحث عن الله في حقائق الوجود. لأن التسليم بالأولية الالهية يستتبع البحث عن تمظهرات الالوهية في حركة الانسان والطبيعة والوجود، وبالتالي يتحول الاسلام من بداية إيمانية ـ روحانية إلى

ممارسة معرفية تنقّب عن تجليات الله في تفاصيل الوجود. من هنا تنشأ وحدة المعرفة والايمان ويستمران باشتراط عدم الانفصال بينهما: يكتمل الايمان بالمعرفة، وبدون الايمان تنقص المعرفة وتفقد معناها وغايتها. وتجد هذه المسألة ثوابتها في إلحاح الاسلام على تحصيل المعرفة وجعلها جزءاً لا يتجزأ من الايمان بالله ورسوله.

ثانياً، وحدة المعرفة وشموليتها، فلما كانت معرفة الله سبحانه وتعالى شاملة وجامعة لكل التفاصيل المرئية وغير المرئية، فان محاكاتها من قبل الانسان تغدو جهداً متواصلاً يبدأ من الجوهر باتجاه الأعراض ومن هذه الأخيرة يعود إلى الجوهر. من هنا تنشأ شمولية المجال المعرفي وتنوعه: الجوهر والأعراض، المطلق والنسبي، العام والخاص. ففي حين تشمل المعرفة الانسانية مجالات العلوم الدينية والطبيعية والتاريخية والانسانية، فانها بذلك تعكس ميلها إلى تمثّل كمال وشمولية المعرفة الالهية، وتؤكّد هذا الميل من خلال تشكّلها في صورة عقل ينقّب عن كل صغيرة وكبيرة في حركة الانسان والعالم تنقيباً لا ينتهي. وعندما يكون الله بصفاته كلها مثالاً للانسان، فان هذا الأخير سوف يحاول ان يخلق في شخصيته الانموذج الأكثر اقتراباً من تلك الصفات. وفي مجال المعرفة، فان المسلم لن يكتفي بالارتكاز على الايمان بل سيسعى إلى أن تكون معرفته شاملة وواحدة، إذ انها عندما تكون كذلك، إنما تكون سائرة في الاتجاه الصحيح الذي يوصل إلى محاكاة الصفات الالهية. من هنا نفهم الغاية الكامنة في نزوع كل عالم مسلم إلى تحقيق شمولية المعرفة ووحدتها في تجربته الفردية. بحيث يجمع في شخصيته الواحدة كل من العالم والفيلسوف والفقيه والطبيب والفلكي والرحالة والرياضي والموسيقي... واذا لم يحققها جميعها أو بعضها، فانه مما لا شك فيه لم يكتف بواحدة منها على الاطلاق.

من المفيد في هذا المجال الاشارة إلى ان وحدة المعرفة وشموليتها لم تكن أيضاً مجرد رغبة شخصية بقدر ما كانت تعكس الطبيعة التوحيدية للمعرفة الاسلامية. فالعلم في الاسلام لم يكن مجزّءاً إلى مجالات منفصلة ومستقلة بصورة أو بأخرى عن بعضها البعض، كما هو الحال في العلم الحديث. فقد كانت أقسامه متصلة ببعضها بوحدة عضوية. أما العلماء الذين لم يرتضوا بتحديد معرفتهم في مجال اختصاص واحد، فقد توغلوا في تحصيل عام وشامل لمعظم أجزاء وأقسام العلم. وهذا «ابن سينا» يوّحد في شخصيته إنموذج الوحدة المعرفية. فهو طبيب، رياضي، كيميائي، فلكي، فيلسوف، وكذلك شاعر وإلى حدٍ ما سياسي. وهذه الشخصية معروفة تماماً وإن غلب عليها صفات الطب والفلسفة. أما الذين قرأوا «رباعيات الخيام» فانهم على الأرجح لا يعلمون ان

«عمر الخيام»، وقبل أن يكون شاعراً كان رياضياً بارعاً ومن أكبر علماء الفلك في عصره . . .

ثالثاً، غاية المعرفة. فقد اشترط الاسلام للمعرفة بدءاً هو الايمان الذي يحدّد للمعرفة غايتها. فالوحدة بين المعرفة والايمان، وشمولية المعرفة الالهية وانعكاسها في التجربة العقلية للانسان، جعلتا من العلم الشامل والموّحد وسيلة يستطيع المسلم من خلالها تحقيق إرادة الله على الأرض: أنسنة العلم الالهي، العدل الالهي، الحق الالهي ، الوعد الالهي . . . تبعاً لذلك، لا تكون المعرفة غاية بذاتها ولذاتها، كما أنها لا تكون مقدمة ضرورية لفرض السيطرة والتسلّط، إنها، تحديداً، وسيلة الانسان الذي يعمل لكي تكون حركته في العالم تجسيداً لحضور الألوهية فيه. وبسبب من طبيعته هذه، تسير معرفته نحو غائية «عالمية» قوامها مساواة الناس في كل شيء. وكما لا يميز الايمان بين الناس والشعوب والأمم والحضارات إلاّ بالتقوى، فان المعرفة الصادرة عنه ـ أي عن الايمان ـ توحّد في غايتها الناس والشعوب والأمم والحضارات، بحيث لا تكون المعرفة في خدمة شعب معين أو ثقافة معينة، وإنما توضع في خدمة الانسانية كلها.

وبذلك تكون ذاتية الاسلام وعالميته قد رسمتا حدود المعرفة وتطابقها مع المشيئة الالهية: فهي واجب وفعل إيمان، وتمتاز بشمولية ووحدة مجالات العلم ، وهي أخيراً ذات غائية إنسانية موحّدة. إنسجاماً مع مسوّغات التأصيل الروحي ـ الفكري، يحتل الايمان مكانة مفارقة في التجربة الحضارية الاسلامية. فالتخصيص القرآني للمؤمنين يتجاوز تعميم الناس بالدعوة إلى مبدأ التوحيد. ذلك ان المسلم هو، ببساطة، الانسان الذي يقرّ بالشهادتين، بينما المؤمن هو هذا المسلم نفسه وقد أدرج هذا الاقرار في ممارسة إنموذجية، في بعدها الذاتي كما في بعدها الموضوعي. وبالتالي، فالايمان يؤسّس كينونة من نوع خاص، حيث تجتمع لغة الوحي والتسليم بها في علاقة وجودية تفسّر تخصيص القرآن المؤمنين دون سواهم بالاخلاص في العبادة والصدق في الممارسة والوعد بالجنة. فالعبادات على اختلافها موجّهة بالدرجة الأولى إلى الذين آمنوا، أي إلى أولئك الذين يرون فيها علاقة خالصة بالمعبود دون سواه، وإرادة في بناء الذات على قاعدة محاكاة الصفات المطلقة لله سبحانه وتعالى. وتشير الممارسة إلى صلة الايمان بالعمل الصالح وليس إلى أي عمل. بمعنى أن الايمان يتمظهر في عمل الصالحات، التي بدونها لا يكتمل الايمان. كما ان الجنة تظهر خاصة بالذين آمنوا دون سواهم، بما هي الوعد الذي جاء به الوحي إلى الذين تكون عبادتهم خالصة لله وحده وممارساتهم محصورة في عمل الصالحات[1].

وفق هذا السياق، يتحوّل الايمان من مجرد تسليم بالشهادتين إلى وعي شامل بمفاعيل العبادة وضرورات العمل الصالح. ولا يتحقّق هذا الوعي إلاّ من خلال معرفة المؤمن بمضامين العبادة وغايات ووسائل العمل الصالح. وهذا يعني ان الايمان يشترط تعقّل الانسان لربه ولذاته وللعالم الذي يعيش فيه. وبالتالي، يصبح العقل شرطاً لكمال الايمان. وبما ان العقل يرمز إلى أواليات عمل الفكر، فانه لذلك يساعد الايمان في تحوّله إلى عمل صالح، في الوسائل التي يستخدمها كما في الغايات التي يسعى إليها. وفي حين يقوم العلم والعمل على نشاطية العقل، فان الايمان يصبح مشروطاً بكمال العلم وكمال العمل. وهذا يعني ان علاقة الايمان بالعقل ينبغي أن تنتج معرفة إنسانية تتناول منطلقات الايمان وتجليّاته في التجربة التاريخية للبشر.

وهكذا، يؤسّس الاسلام رؤية شمولية للعلم، تبدأ من ضرورته للايمان وأهميته لتطور حياة البشر وصولاً إلى تعيين وسائله وغاياته. الأمر الذي يضع «العلم» في سياق كونه أداة الانسان في تعقّله لذاته، ولربّه وللطبيعة والبشر والحياة بشكل عام. أما العقل الذي يبدأ بتعميق الوعي بالعلم الالهي، فانه ينتج علماً إنسانياً يسعى إلى محاكاة العلم الالهي، بحيث ينبغي على العلم الانساني أن يكون مجسّداً للعلم الالهي في أبعاده الشمولية والتوحيدية والانسانوية. وبمعنى آخر، يشترط الاسلام تعقّل الايمان، كما يحتاج التعقّل إلى «علم» بأسباب الخلق وغاياته وأوالياته، وإلى «علم» بالوسائل التي توصل إلى عمل الصالحات. ولكي يكون العلم مشروطاً بعمل الصالحات، ينبغي عليه أن يكون في الأساس صالحاً، أي صافياً من أية إضافات من رغبات ومصالح وخصوصيات...

من هنا، تتشكّل توليفية العقل والعلم والعمل الصالح على قاعدة كونها ضرورة للايمان وشرطاً له. وبالتالي، فان العقل يموضع الايمان تماماً كما يعمل الايمان في توجيهه لنشاطية العقل. ينشأ عن هذا التأثير المتبادل مفهوم محدّد للعلم يجعله محكوماً بالعمل وفق مقتضيات الايمان. وعليه، فان كل علم يؤدي إلى سيطرة جماعة بشرية على أخرى، أو يؤدي إلى منافع خاصة على حساب الآخرين، أو يساهم في ضرب التوازن القائم في الوجود بين الطبيعة والانسان، أو ينتج معرفة تحتكرها مجموعة من البشر تحافظ من خلالها على قوتها ومصالحها... ان علماً كهذا ينفصل عن الايمان طالما انه يؤدي هكذا إلى نقيض ما يقصده القرآن بالعمل الصالح.

وبما ان العقل هو أساس العلم، وبما أن عمل الصالحات هو غايتهما معاً، فان

الاسلام يكون قد حدّد مسبقاً غايات العقل ومضامين نشاطه. وبينما يكون الايمان تأسيساً لحركة الانسان في العالم، فان القرآن يوحّد الذين آمنوا مع الذين يعقلون ويعلمون ويعملون في سياق يؤكّد الأهمية التي يعطيها للعقل والعلم والعمل، وهي الأهمية التي تثبّت خاصيّة الالحاح الاسلامي على ضرورة استخدام الانسان لقدراته العقلية أثناء تحويله الايمان إلى ممارسة وجودية شاملة.

بيد ان تأصيل الايمان على العقل لا يستتبع تهميشاً لدور التعقّل البشري تماماً كما لا يكون إشتراط العقل لكمال الايمان تبريراً لانفصال العقل عن الوحي، أو تعارض الواحد منهما مع الآخر. وإنما بالعكس تماماً. ذلك ان خاصيّة المنظور الاسلامي للعقل لا تنتج تناقضاً مثل الذي عرفته المعرفة الأوروبية في سياق نهضة عقلانية متحرّرة من قيود الكنيسة وخوفها من أن يؤدي العلم والعقل إلى زعزعة الايمان. ولا تنتج أيضاً عقلاً يونانياً يكون قائماً على ذاته وبذاته، ومرجعاً وحيداً ومطلقاً ومجرداً في تفسيره وتعليله واستدلاله لما في حركة العالم والبشر من ثوابت ومتغيرات، من جواهر وأعراض، من وحدة وكثرة.

لم يكن بإمكان الحضارة الاسلامية أن ترى النور إذا لم يكن الاسلام نفسه تفجيراً لطاقات العقل. وهذا يعني ان الوحي، في اللحظة التي ينقل فيها التدبير الالهي لنظام العالم، يطالب البشر بتعقّل هذا التدبير. وبعبارة أخرى، يقدم الوحي للبشر معرفة الهية شاملة، كما يشترط عليهم تعقّل تفاصيلها وغاياتها، يستلهمون منها حكمة التدبير وإطلاقية العلم بهدف تأسيس وعي إنساني يبدأ بالايمان ويتعمّق بالعقل والعلم والعمل.

تأتي اشتراطية التعقّل في سياق هداية الهية للانسان تحرّر العقل من وثنية التفكير، وتفتح أمامه آفاق المعرفة التي بدونها لا يكون الاسلام تأسيساً لمجتمع وحضارة. وفي هذا السياق، تأتي لغة الوحي لتحثّ الانسان على تشغيل عقله على قاعدة التفكير في مضامين وغايات التدبير الالهي للعالم. ذلك ان معرفة هذا التدبير تؤدي مباشرة إلى معرفة الله، تماماً كما تؤدي معرفة الانسان لخالقه إلى تقوية الايمان والالتزام بمبادىء الهداية والرحمة.

ففي حين يخاطب القرآن الناس ناقلاً إليهم حقيقة المنافع التي أنعم الله بها عليهم من خلال حكمته في تدبير حركة العالم المتوازنة، يشدّد على أن هذه الحقيقة واجبة بالعقل؛ أيّ انه يخصّ الذين يعقلون دون سواهم على معرفة حكمة التدبير: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا بها الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل

دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾(سورة البقرة، الآية ١٦٤). وتقول الآيات ٣ ـ ٤ من سورة الرعد نفس المعنى من علاقة التدبير الكوني ـ الطبيعي بمنافع البشر: ﴿وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره أن في ذلك لآيات لقوم يعقلون. وهو الذي مدّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين أثنين، يغشي الليل والنهار، ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون. وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل، صنوان وغير صنوان، يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل، ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾.

وقد كرّر القرآن في كثير من آياته ضرورة تعقّل الانسان للعلم الالهي الكامن في عملية خلق الكون والطبيعة والانسان وفي توازن ظواهر وجزئيات وحركة هذه المخلوقات وتكاملها فيما بينها. وذلك كله في سياق تبيان الغاية من الخلق والدعوة إلى التبصّر فيها وتعقّلها.

وقد جاء في القرآن تشديد على ان الخلق الالهي للانسان والكون لم يكن لهواً ولا عبثاً ولا باطلاً، وإنما جاء تبياناً للحق ودعوة إلى وعيه وفهم أبعاده: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين، لو أردنا ان نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا إن كنا فاعلين﴾ (سورة الأنبياء، ١٦ ـ ١٧)؛ ﴿أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وإنكم الينا لا ترجعون﴾، (سورة المؤمنون، الآية ١١٥)؛ ﴿ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً...﴾، (سورة آل عمران، الآية ١٩١)؛ ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق...﴾، (سورة الأنعام، الآية ٧٣) ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلاّ بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾(سورة الدخان، الآيات ٣٨ ـ ٣٩)..

وبعد أن يشير القرآن إلى الغاية من الخلق وتدبيره وانتظام حركته، يطلب من الانسان أن يرى وينظر ويتبصّر، أي أن يتعقّل الأسباب والغايات التي جعلت هذا الخلق قائماً على الحسبان والميزان، كما جاء في سورة الرحمن، وعلى المقدار، كما جاء في سورة الرعد، وعلى التقدير، كما في سورة الحجر، وعلى ما في هذا الخلق من منافع للناس وتنظيم لحياتهم ومعاشهم وعلاقاتهم، كما جاء في سور كثيرة مثل يونس والملك والجاثية والأنعام والقصص والأعراف والروم وغيرها من السور التي ربطت الخلق بغاياته والحق بأصله، ودعت إلى تعقلّهما كشرط مكمّل للايمان بهما: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق..﴾، (سورة العنكبوت، الآية ٢٠)؛ ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض..﴾(سورة يونس، الآية ١٠١)؛ ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي

أنفسكم أفلا تبصرون﴾،(سورة الذاريات، الآيات ٢٠ ـ ٢١)؛﴿فلينظر الانسان ممّ خلق. . .﴾(سورة الطارق، الآية ٥)؛﴿أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت. . .﴾،(سورة الغاشية، الآية ١٧)؛﴿أو لم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾،(سورة الشعراء، الآية ٧).

وهكذا، يأتي كلام القرآن في سياق لغة تخاطب العقل، ويأتي الوحي اتصالاً بين الله والانسان العاقل الموعود برؤية ما غفل عنه. ولن يتحقّق هذا الوعد إلاّ في اللحظة التي يتمكّن فيها الانسان من استلهام دلالات وأبعاد الرسالة والهداية وإدراجها في نسق معرفي يجعله أكثر قدرة على معرفة ذاته والكون المحيط به. ذلك ان هذه المعرفة هي وحدها التي تساعد الانسان في إدراك موقعه ودوره في هذا العالم، تماماً مثلما تكون وسيلته إلى تعميق إيمانه بالأصل الالهي للخلق وترسيخه بالبرهان العقلي والدليل العلمي.

وبهذا المعنى، لا تدل عبارات الرؤية والنظر والتبصّر على مفاعيل الحواس، وإنما تختزل الدعوة إلى تشغيل العقل، وحده دون سواه. وقد جاء في الحديث الشريف: «ليس الأعمى من يعمى بصره، إنما الأعمى من تعمى بصيرته»[٢]، الأمر الذي يربط فعل الحواس بقدرة الانسان على تعّقل ما تقدمه الحواس، اذ انها لا تستطيع بذاتها ان تنتج وعياً بالأشياء. وكما ورد في نهج البلاغة، «فانما البصير من سمع فتفكّر، ونظر فأبصر، وانتفع بالعبر ثم سلك جدداً واضحاً يتجنب فيه الصرعة في المهاوي والضلال في المغاوي. . .»[٣]. وفي هذا السياق أيضاً، يميّز الامام الصادق (ع) بين نشاطية الحواس ونشاطية العقل، حيث يقول: «زعمت ان الأشياء لا تدرك إلاّ بالحواس. فاني أخبرك انه ليس للحواس دلالة على الأشياء ولا فيها معرفة إلاّ بالقلب فانه دليلها ومعرّفها الأشياء التي تدعي ان القلب لا يعرفها إلاّ بها. . . ان القلب يفكر بالعقل الذي فيه. . . ان الله تبارك وتعالى جعل القلب مدبراً للجسد وبه يسمع وبه يبصر وهو القاضي والأمير عليه، لا يتقدم الجسد أن هو تأخر، ولا يتأخر إن هو تقدم وبه سمعت الحواس وأبصرت، ان أمرها ائتمرت وان نهاها انتهت، وبه ينزل الفرح والحزن وبه ينزل الألم، ان فسد شيء من الحواس بقي على حاله، وان فسد القلب ذهبت جميعاً حتى لا يسمع ولا يبصر. .»[٤].

تؤكد هذه الأحاديث العلاقة التي أقامها القرآن بين الحواس والعقل، وهي العلاقة التي تجعل مفاعيل الحواس مقدمة لنشاطية العقل الذي يستخرج منها المعاني والدلالات ويدرجها في تجربة الوعي الانساني الشامل. بحيث تأتي الدعوة القرآنية إلى السمع والبصر إشارة إلى ضرورة تعقّل الانسان للعالم الذي يعيش فيه. ذلك ان وقف

التجربة على الحواس يعزل الانسان في جهل وضلالة، طالما لم يستخدم عقله في ما وراء ما تقدمه هذه الحواس. وهذا، تحديداً، ما يفسّر إلحاح القرآن على ضرورة التعّقل بما هي دلالة على فعل التبصّر، ودعوة اليها في آن معاً. فالحواس وسائل للعقل، ويكتمل عملها بالتعّقل، وبدون التعّقل يصبح عمل الحواس فارغاً من المعنى: «ان العين ترى ويقوم العقل بتفسير التأثيرات الحسية ويصدر الحكم. وإنما يمكننا ان ننظر لعمل العين عملاً كاملاً إذا صحبته البصيرة أي إذا جاء التعّقل بعد عمل العين»، كما يقول الامام الفخر الرازي في تفسيره(٥).

ولا يكتفي القرآن بتوجيه العقل البشري نحو معرفة علمية بالكون والطبيعة والانسان، وإنما أيضاً يلزمهم بتشغيل العقل فيما يتعلق بتنظيم أمور دنياهم واجتماعهم وأعمالهم، وذلك على قاعدة الالتزام بما جاء به الوحي من هداية تميّز الصحيح من الباطل، النافع من الضّار. . . بحيث يعمل العقل على تحويل مبادىء الوحي إلى معرفة وإرادة ينتظم بموجبهما الاجتماع البشري: ﴿أتأمرون الناس بالبّر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب﴾،(سورة البقرة، الآية ٤٤). ﴿والذين يُتوفّون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج. فان خرجنّ فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهنّ من معروف، والله عزيز حكيم. وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين. كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾،(سورة البقرة، الآيات ٢٤٠ ـ ٢٤٢). أو في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون. ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون. ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لايعقلون﴾،(سورة الأنفال، الآيات ٢٠ ـ ٢٣). . .

ولما كان العقل جزءاً لا يتجزأ من الكائن البشري، فانه بالتالي يمثّل المساواة الالهية في تكوين المخلوق، بحيث يكون العقل واحداً عند الناس بدون تمييز أو تخصيص، مثله مثل باقي الحواس والأعضاء. بيد أنه يفترق عنهم في خاصيّة التفكير في حكمة الخلق من ناحية، وفي كيفية السلوك الدنيوي ـ المجتمعي، من ناحية ثانية. ولهذا، يشترط الوحي على العقل التفكير بما تراه الحواس ظاهراً وبسيطاً ومرتبطاً بها. أي أنه يطلب الانتقال من الحواس إلى العقل لمعرفة ظواهر الطبيعة ونظام الكون ومنافعهما بالنسبة للانسان. وإذا حقّق العقل قدرته في الاستدلال والربط بين الظواهر وأسبابها، يصل هكذا إلى معرفة الخالق، فيتدعّم الايمان بالتدبير الالهي. وكذلك، إذا تعّقل الانسان الأوامر والنواهي، يضع في سياق واحد العقل والايمان وهو يصنع تجربته في الحياة، بحيث يصبح قادراً على تنظيم الاجتماع البشري تنظيماً عقلياً يأخذ من

الايمان تفريقه بين الحق والباطل، الخير والشر، ويقيم معرفة مؤمنة ترشد العمل وتحدّد غاياته، وينتهي العقل هكذا إلى تأسيس مسؤولية مزدوجة: مسؤولية الانسان تجاه الله، ومسؤوليته تجاه نفسه والمجتمع والطبيعة...

نخلص من كل ذلك إلى القول «ان العقل ما دام غريزة طبع الله الانسان العاقل عليها، ليعرف فيؤمن، ويؤمن فيعمل، فان العقل القرآني، لم يعد عقلاً يونانياً، أعني عقلاً مجرداً، أو جوهراً قائماً بذاته، وإنما أصبح (ظاهرة) الهية في الانسان، جعلها الله تعالى فيه ليعقل بها، في حدود رسمها الله له، ونبهه إليها، وبذلك يصبح العقل القرآني في الانسان عقلاً واعياً لطاعة الله، فيأتمر، عن طواعية واختيار، بما يأمر الله به، وينتهي عما نهى عنه، لا عقلاً منفصلاً عن خالقه، مجرداً عن دواعي الحياة التي خلقها الله، أعني جوهراً قائماً بذاته يصلح ان يكون حكماً في كل شيء... حتى في موضوع خالقه، وفي ما يصدر عنه، وما يرد إليه، وهذا مستحيل لأن المخلوق لا يستطيع الاحاطة بالخالق، والأصغر لا يستطيع الاحاطة بالأكبر»[٦]. وبالتالي، لا يندرج المفهوم القرآني للعقل في سياق نفي العقل، تماماً كما ان اعترافه به لا يؤدي إلى وضع العقل فوق الوحي. وبينما يأتي الوحي هادياً للعقل البشري، بمعنى الهداية التي تخرجه من المتناقضات والشكوك إلى اليقين، بحيث لا يستثير الوحي «الانسان في شيء مما لا يستطيع عقله أن يتوغل فيه لقصوره»، فأنه يحول دون تحوّل العقل إلى تجريد ذاتي أو قدرة كليّة مطلقة لا تحتاج إلى غير ذاتها في فهمها لذاتها كما في تقريرها لمصير الانسان والعالم. ذلك ان الوحي يخاطب العقل البشري انطلاقاً من ضرورة الهداية التي تضع هذا العقل في سياق محاكاته للعقل الالهي، الكلي والمطلق؛ وإذا لم تكن هذه مهمة الوحي، فانه يكون هكذا «قد وضع الدين نفسه تحت سلطة العقل المجرد وهذا خلف»[٧].

تظهر مكانة العقل في القرآن في تخصيصية مفارقة لا تسمح بخروجه عن دائرة المبادىء التي جاء بها الوحي. أي ان الاسلام يخاطب العقل لأهميته الحاسمة في تحويل المبادىء أو الأفكار إلى واقع وممارسة لا يكتمل الايمان بدونهما. وهذا ما يفسّر حقيقة التخصيص القرآني لأولي الأبصار، الذين يؤمنون، يتفكّرون، يعلمون، يعقلون، يتذكرون، يوقنون ثم يتقّون ويعملون الصالحات. ١.

انسجاماً مع هذه الحقيقة القرآنية الخاصة بالعقل وموقعيته داخل ثلاثية الايمان والعلم والعمل الصالح، يأتي الحديث الشريف مفسّراً ومؤكّداً لمكانة العقل في منظومة

الايمان. وقد ذكر «ابن أبي الدنيا» في كتابه «العقل وفضله»، غالبية الأحاديث النبوية المتعلقة بالعقل، يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

«لا يعجبنكم اسلام امرىء حتى تعرفوا معقود عقله».

«إنما يرتفع الناس في الدرجات وينالوا الزلفى من ربهم عزّ وجلّ على قدر عقولهم».

«الناس يعملون بالخير على قدر عقولهم».

«أفلح من جعل الله عزّ وجلّ له عقلا»[٨].

وينقل «ابن قيم الجوزية» عن الرسول (صلعم) قوله: «لكل شيء معدن، ومعدن التقوى قلوب العاقلين»، و «ان الرجل ليكون من أهل الصلاة والجهاد وما يجزى إلّا على قدر عقله»[٩].

كما اعتمد «المحاسبي» على آيات القرآن والأحاديث أثناء تحليله لمكانة العقل في الاسلام، وقد ذكر في كتابه «الوصايا» حديثاً مسهباً للرسول (صلعم) جاء فيه: «لا يقبل الله صلاة عبد ولا صومه ولا حجّه ولا عمرته ولا صدقته ولا جهاده ولا شيئاً مما يقول من أنواع البر إذا لم يكن يعقل. وبلغنا أن الله عزّ وجلّ لما خلق العقل قال له: أقعد فقعد، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أنظر فنظر، ثم قال له تكلم فتكلم، ثم قال له انصت فأنصت، ثم قال له إسمع فسمع، ثم قال له افهم ففهم، ثم قال له: وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وقدرتي على خلقي ما خلقت خلقاً هو أكرم عليّ ولا أحبّ إليّ منك، ولا أفضل عندي منك منزلة، لأني بك أعرف، وبك أعبد، وبك أحمد، وبك أعطي، وبك أعاقب، ولك الثواب»[١٠].

ويروي «الاسفراييني»، في كتابه «التبصير في الدين»، عن الامام علي بن أبي طالب (ع) حادثة تختصر موقف الاسلام من العقل، وذلك في حوار له مع شخص يقول فيه: «ألست تقول لا حول ولا قوة إلّا بالله العليّ العظيم. فقال السائل: بلى. قال: تعرف تفسيرها؟ فقال: لا يا أمير المؤمنين، علمني مما علّمك الله، فقال علي رضي الله عنه: ان العبد لا قدرة له على طاعة الله إلّا بالله، ولا على معصيته إلّا به عزّ وجل، يا سائل أعقل عن الله. فقال: عقلت. فقال له: الآن صرت مسلماً، قوموا إلى أخيكم المسلم وخذوا بيده...»[١١].

وقد نهل الصحابة والمتكلمون والفلاسفة والمفسّرون وغيرهم من علماء الاسلام

من القرآن والحديث رؤية للعقل تجعله شرطاً للايمان والعمل وضرورة لهما. فمنهم من نظر إلى العقل بما هو «غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الدلالات أو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر». ومنهم من رأى فيه «جوهراً مجرداً من ذاته وفصله، فلا هو مادي بذاته، ولا يحتاج إلى المادة في فصله. ولا هو حجة ولا تتوقف أفعاله على الجسم». ورغم اختلافهم في تعريفه الحدّي، «فلا إشكال في انه قوة أودعها الله في الانسان قابلة للادراك والتمييز، والكشف عن كل ما يمكن أن تتعلق به هذه القوة من الأمور العملية والنظرية، باعتبار إدراك هذه القوة لما ينبغي أن يعمل فيسمى بالعقل العملي، ولما يمكن أن يعلم فيسمى بالعقل النظري...»[١٢]. وهذا يعني ان المسلمين ينظرون إلى العقل من زاويتين: زاوية العلم بالوجود بما هو الوجود في ذاته، وزاوية العمل الناتج عن العلم والمعرفة بهذا الوجود. باختصار، يبدأ العقل بما يجب معرفته قبل أن ينتقل إلى ما ينبغي عمله، بحيث يرى الاسلام في العقل معرفة علمية وتجربة عملية، وهما الأمران اللذان سوف يشكّلان لاحقاً مرتكزات البناء المعرفي والحضاري في الاسلام. وهذا ما يؤكده حديث للامام علي (ع) يقول فيه: «العقل عقلان: عقل الطبع وعقل التجربة، وكلاهما يؤدي إلى المنفعة»[١٣].

وفق هذا السياق، يندرج موقف الاسلام من العقل بما هو قدرة وضعها الله في البشر لكي يؤمنوا ويتعقّلوا ويعملوا وفق ما جاءت به الهداية الالهية، بحيث تكون الرحمة الموعودة نتيجة لتوافق العلم والعمل مع مسوّغات الايمان وسيرورته في الحياة الفردية والجماعية. وبهذا المعنى يقول «الحسن البصري»: ما تمّ دين الرجل حتى يتم عقله»، و «ما أودع الله عزّ وجلّ امرءاً عقلاً إلّا استنقذه به يوماً ما». ويقول «معاوية بن قرة»: «الناس يعملون الخير وإنما يعطون أجورهم على قدر عقولهم». ويربط «وهب بن منبه» العقل بالايمان قائلاً «ما عُبد الله عزّ وجلّ بشيء أفضل من العقل»... ويضع «سفيان بن عيينة» شرطاً لوظيفة العقل يجعله محصوراً بتمييز الخير من الشر والعمل على أساسه: «ليس العاقل الذي يعرف الخير والشر، ولكن العاقل الذي يعرف الخير فيتبعه ويعرف الشر فيجتنبه». كما يقسّم «ابن جريج»، العقل ثلاثة أجزاء «فمن كنّ فيه كمل عقله: حسن المعرفة بالله، وحسن الطاعة لله، وحسن الصبر على أمره». ويقول أيضاً ان «قوام المرء عقله ولا دين لمن لا عقل له». وقال «يحيى بن كثير» ان «أعلم الناس وأفضلهم أعقلهم»....[١٤].

ويرى الامام الصادق (ع) إلى العقل بما هو مبدأ الأمور والعلم نورها: «ان أول

الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع بشيء إلّا به العقل، الذي جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم. . . بالعقل عرف العباد خالقهم، وانهم مخلوقون، انه المدبر لهم وانهم المدبرون. . . واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره، وليله ونهاره، وبان له ولهم خالقاً ومدبراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وان الظلمة في الجهل، وان النور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل. . .»(١٥).

من جهتها، وجدت الفلسفة الاسلامية نفسها في مواجهة رؤية ثنائية للعقل. فمن جهة أولى، نهلت من المفهوم الاسلامي للعقل بما هو تفكّر في التدبير الالهي للعالم، ومن جهة ثانية، تأثّرت بالمفهوم اليوناني الذي أحدث إنفصالاً بين المعرفة الالهية المطلقة والمعرفة البشرية النسبية، الأمر الذي إنتهى إلى تحويل العقل الى قدرة مطلقة قائمة بذاتها. وبالرغم من الضغوط التي فرضتها هذه الثنائية على الفلسفة الاسلامية، فان مكانة العقل ظلّت بمنأى عن التجريد والاطلاقية. ذلك ان علاقة العقل بالوحي كانت أقوى من أن تؤدي إلى تراجع الوحي أمام «العقل» اليوناني. ففي حين ان العقلانية اليونانية تمكنت من اختراق ذهنية وأواليات التفكير الفلسفي في الاسلام، فان جوهر التفكير ظلّ أميناً لمبادىء الوحي. ان أكثر المتأثرين بالعقلانية اليونانية، كابن رشد مثلاً، لم يتمكنوا من تجاوز رغبة التوفيق بين العقل والشرع، بمعنى أنهم لم يتوصلّوا إلى قناعة راسخة تساعدهم على وضع حدّ فاصل بين العقل الانساني والوحي الالهي. أما الذين كانوا أكثر عداء لهذه العقلانية اليونانية، كالغزالي، فانهم لم يتجاوزوا الاطار الذي رسمه الاسلام للعقل بقدر ما توصلّوا إلى الاقرار بقصور هذا العقل من ناحية قدرته على بلوغ الحقيقة المطلقة. وهكذا وجد العقل الفلسفي ذاته في محاولة توفيق بين العقل والشرع من جهة، وفي الشك الذي يبقي العقل في حدود المعرفة النسبية للانسان، من جهة ثانية.

ومما لا شك فيه، فان نظام الفكر في الاسلام كان يحمل في ذاته إيماناً بمعرفة الهية أوليّة، وتحريراً للعقل البشري باتجاه إستلهامه لهذه المعرفة. وكنّا قد أشرنا سابقاً إلى ان الاسلام كدين يقوم على معرفة مزدوجة الأبعاد، الشريعة كبعد تطبيقي، والحقيقة كبعد داخلي، بحيث يكون تطبيق الشريعة دلالة على المظهر الخارجي والتاريخي للدين، بينما تمثّل الحقيقة معنى الرسالة وغاية المعرفة. فإذا كانت الشريعة تمظهراً خارجياً للايمان يعمل وفق مقتضيات المتغيّر التاريخي، فان الحقيقة تبقى تجسيداً للمظهر الداخلي للايمان دون أن يخضع لمنطق الصيرورة. وفي هذا السياق، وضعت الفلسفة الاسلامية العقل في مسار لا ينفصل عن الايمان: فالعقل يبحث عن معرفة

الدلالات العميقة للدين، بما هي معرفة باحثة عن الحقيقة المطلقة التي جاء بها الوحي؛ كما يبحث العقل في أواليات صيرورة الشريعة وتطبيقاتها بما يتلاءم مع المتغيرات التاريخية المستجدة باستمرار، وبالتالي، فان الفلسفة نظرت إلى العقل انطلاقاً من عجز التجربة الحسيّة على بلوغ الحقيقة، ومن نسبية الحقيقة التي يمكن للعقل أن يصل إليها. وهذا يعني أن اكتشافات الحواس وإطلاقية أو تجريدية العقل، لا يمكنها أن تؤدي إلى حقيقة يقينية تلغي الحقيقة الالهية أو تستقل عنها. وقد نشأ عن هذه النظرة الفلسفية إلى العقل ثلاث مسلّمات: الأولى، وهي أن العلم لا يعطي الغايات لأنه مجرد وسيلة يتوصّل إليها العقل في سياق سعيه إلى الغايات. الثانية، وهي أن الغايات لا متناهية، تتوالد الواحدة من الأخرى بصورة ارتقائية واكتمالية، وبالتالي، فالعقل والعلم يصبحان نسبيين ويعملان بصورة دائمة بحثاً عن غايات تتجاوزهما باستمرار. الثالثة، وهي التسليم الأوليّ بحدود العقل وما ينتج عنه من معارف علمية متنوعة. وبعبارة أخرى، يحدّد الايمان مجالات العقل بحيث ينزع عنه إمكانية التحكّم المطلق للمدركات الناتجة عن تجربة الحواس أو الحقيقة التجريدية التي تقدمها المفاهيم والتصورات.

لذلك، وضعت الفلسفة الاسلامية العقل في إطار مفهومها للحكمة، بما هي حكمة قولية وحكمة فعلية. وكما يقول «الشهرستاني»، فان الحكمة القولية «وهي العقلية أيضاً فهي كل ما يعقله العاقل بالحد... وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية». وبينما تؤدي الحكمة القولية إلى تبيان نشاطية العقل في بحثه عن علم بماهية الأشياء وكيفيتها وكميتها، فان الحكمة الفعلية هي التي تربط العقل والعلم بالغايات والعمل الصالح. وبذلك يندرج العقل في سياق الوظيفة المزدوجة للحكمة بما هي علم وعمل. «فالقسم العملي هو عمل الخير، والقسم العلمي هو علم الحق». وينقل «الشهرستاني» عن الفلاسفة قولهم: «وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل، والرأي الراجح؛ غير ان الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر، والأنبياء عليهم السلام أيدوا بامداد روحانية تقريراً للقسم العملي، فغاية الحكيم هو أن يتجلّى لعقله كل الكون ويتشبّه بالاله الحق تعالى وتقدّس بغاية الامكان، وغاية النبي أن يتجلّى له نظام الكون، فيقدّر على ذلك مصالح الأمة، حتى يبقى نظام العالم، وتنتظم مصالح الكون، فيقدّر على ذلك مصالح الأمة، حتى يبقى نظام العالم، وتنتظم مصالح العباد...»(١٦).

لكن ادراج العقل في سياق حكمة تربطه بالعمل، لم يمنع من قيام إشكاليات فكرية رافقت تطور الرؤية الفلسفية لمكانة العقل في الاسلام. خاصة وان الموضوعات

التي واجهها الفكر الاسلامي في بدايات التكوين المجتمعي والمعرفي كانت تضغط باتجاه تعميق الوعي بالاسلام كدين ودنيا، وتدفع العقل نحو مواجهة عارمة في سياق دفاعه عن العقيدة في وجه مؤثرات داخلية وخارجية. وهذا يعني أن الاسلام عزّز دور العقل لكي يتعمّق الايمان وسط قراءات متعددة لأصوله، ولكي يمنع التأثيرات الخارجية من تهديد العقيدة في مهدها. فقد واجه المسلمون منذ بداية الدعوة مشكلات تتصل بجوهر العقيدة، مشكلات أثارتها المنازعات الفكرية التي احتدمت مبكراً بين الاسلام من جهة، والوثنية واليهودية والمسيحية من جهة ثانية، إضافة إلى موضوعة التواصل بين المسلمات الأخلاقية والشرعية المستمدة من القرآن وبين المسؤولية الانسانية في ممارسة هذه المسلمات والمبادىء السلوكية العامة والفردية. وأخيراً، ضرورة إنتاج منظومة فكرية توحيدية تجسّد وحدة النظرة الاسلامية إلى الحياة والوجود. «ان البحث عن حلّ لهذه المعضلات المعقدة، هو الباعث الأساسي لنشوء حركة علم الكلام في الاسلام. . . والحق ان مؤرخي الفرق يذكرون بصراحة ان حركة علم الكلام إنما نشأت كوسيلة لدعم العقائد الاسلامية بالأدلة العقلية، وللرد على الحملات الموجهة ضدها. . .»[١٧].

وقد أضيفت إلى هذه المعضلات أمور بالغة الدلالة والأهمية، وتحديداً مسألة الصفات الالهية والحاجة المتزايدة للتأويلات المجازية التي استهدفت ابعاد شبهة التجسيم عن الصفة الروحانية والتجريدية للذات الالهية. إضافة إلى مسألة العدالة الالهية والمسؤولية الانسانية والحاجة إلى معرفة علمية بحقائق التدبير الالهي لنظام العالم وصيرورة الوجود البشري. وقد شجّعت هذه المعضلات التفكير العقلاني ـ الكلامي والبحث العلمي والاجتهاد الفقهي التشريعي، الأمر الذي فرض على الفلسفة ذاتها ضرورة التعامل مع الدور المتعاظم للعقل في مواجهة هذه المعضلات، وتحديداً لجهة الوظيفة التي كان يقوم بها العقل لتدعيم مبادىء القرآن.

كما أسفرت هذه المعضلات عن حاجة متنامية لمعرفة تجارب الآخرين الفكرية والعلمية، وهي حاجة عبّرت عن نفسها في اهتمام عام، خاص ومؤسّسي، بمجمل التراث الحضاري الذي كان موجوداً لدى اليونانيين والهنود والفرس وغيرهم. فكانت الترجمة والتحقيق والتعليق على أمهات الكتب العلمية، إضافة إلى شراء ودرس أهم الكتب الطبية والفلكية والطبيعية والرياضية والفلسفية والعقائدية، مما أنتج ثورة معرفية شاملة للذات والآخر، وجدت في «بيت الحكمة» الذي أسّسه الخليفة المأمون سنة ٨٣٠ ميلادية دعماً غير محدود.

وهكذا، ورثت الفلسفة الاسلامية عقلاً متصالحاً مع الايمان، كما ورثت عقلاً يونانياً يدعو إلى استقلالية العقل عن الوحي. وبمعنى آخر، وجدت الفلسفة نفسها أمام إتجاهين: إتجاه يرى ضرورة إخضاع نصوص الوحي إلى تدقيق البحث العقلي والنظر الفلسفي، واتجاه رافض لهذا الاخضاع بصورة مبدئية لأنه كان يرى فيه بداية لانكسار العلاقة بين العقل والوحي. فقد رأى المتكلمون، وفي مقدمتهم المعتزلة، أن العقل وحده يكفي للتفرقة «بين الخير والشر وأن حرية الانسان ومسؤوليته إنما تقومان على هذا الاختيار العقلي بين الطرفين»[١٨]. وهذا يعني أن الانسان يمتلك قدرة عقلية فطرية سابقة على الوحي، الذي يصبح بدوره مدركاً بواسطة العقل، بحيث انتهوا إلى القول بأن جميع المعارف، بما فيها تلك التي جاء بها الوحي معقولة بالعقل وواجبة بنظر العقل، كما يقول «الشهرستاني». بيد ان صاحب كتاب «المقابسات»، «أبا حيان التوحيدي»، يرّد على هذا الاتجاه مشيراً إلى ان العقل لا يكفي وحده لمعرفة جميع الحقائق، اذ لو كان كذلك لما كان هناك ثمة حاجة إلى الوحي: «لو كان العقل يكتفى به لم يكن للوحي فائدة ولا غناء؛ على ان منازل الناس متفاوتة في العقل، وانصباءهم مختلفة فيه، فلو كنّا نستغني عن الوحي بالعقل، كيف كنا نصنع، وليس العقل بأسره لواحد منا وإنما هو لجميع الناس...»[١٩].

وبينما يشدّد «الكندي» على تفوّق العلم الالهي، علم الوحي المنزل، على كل معرفة بشرية، بحيث يصبح العقل تابعاً للوحي، باحثاً عن الحقيقة المنسجمة مع الحقيقة الالهية التي هي أصلها،[٢٠] فان «ابن رشد» انتهى من خلال محاولته التوفيقية بين العقل والشرع إلى تأويل فلسفي للاختلافات القائمة بين المعاني الباطنة والظاهرة لآيات القرآن، الأمر الذي أدّى به، في نهايةالمطاف، إلى تغليب العقل على الوحي، رغم أنه انطلق من الزام شرعي بالنظر العقلي في أمور العقيدة، بحيث كان يرى عمل العقل واجباً بالشرع ومكملاً للايمان بما أنزله الوحي[٢١]. في المقابل، انتهى «الغزالي» إلى تغليب الوحي على العقل، وذلك بعد تجربة معرفية مضنية توصّل في نهايتها إلى إدراك عجز العقل في معرفة حقيقة الوحي، تماماً كما لا تنقذ الفلسفة الانسان من ضلالات العقل والحواس، بقدر ما تنقذه الهداية الالهية بما هي نور الهي في قلب الانسان، الذي بفضله يتمكّن من بلوغ الحقيقة الخالصة...[٢٢]

وهكذا، وجد العقل نفسه وسط اختلافات الفلاسفة، دون ان يفقد، بصورة حاسمة، تبعيته للوحي وحريته للبحث في ما جاء به هذا الوحي من مبادىء ومسلمات. وهذا يعني ان الفلسفة الاسلامية لم تصل إلى صياغة للعقل البشري كتلك التي توصّل

اليها اليونانيون من قبلهم أو الأوروبيون من بعدهم. فالعقل ظلّ خلقاً الهيا في الانسان مهمته التفكّر في تجلّيات الالوهية في العالم، بدون أن ينتهي إلى تعظيم الانسان ومعارفه وعلومه وتجاربه على حساب العلم الالهي الشامل والمطلق، وبدون أن يضع غايات منفصلة أو متناقضة مع الغايات التي حدّدها الوحي لتجربة الانسان في الوجود.

وبذلك، يظهر العقل في النص والحديث والمعرفة الفقهية والكلامية والفلسفية والعلمية في رؤية إنموذجية توحّد العقل مع الايمان، وتؤسّس فكرة العلم كوسيلة تابعة لغاية، وهي الرؤية التي ستظهر معكوسة في الغرب، منذ بداية الصراع بين الفلسفة واللاهوت، وصولاً إلى تناقض العقل والايمان وثورة الأول على الثاني، وبداية تأسيس علم إنساني منفصل عن الوحي وغاياته. . .(٢٣)

تظهر الرؤية الاسلامية للعقل في خاصيّة أصله وتواصله مع الايمان. ففي حين ان كلمة «عقل» لم ترد في القرآن اطلاقاً، فان استبدالها بـ «القلب» يمثّل دلالة على العلاقة التي أسّسها الاسلام بين العقل والايمان. وبينما يخاطب القرآن «من كان له قلب»، يتفّق المفسرون على ان المراد به «من كان له عقل». فالقلب هو عقل يتدّبر به المسلم أمور دينه ودنياه، وقد كُني بالقلب على العقل لأنه موضعه(٢٤). وحسب ما جاء عند «المحاسبي»، فان القلب هو اللبّ وهو العقل، لأن «أولي الألباب» تعني «أولي العقول»؛ وبهذا المعنى يقول ان «العقل نور في القلب» تماماً كما «البصر نور في العين». . .(٢٥)

ويذكر «الطباطبائي» في تفسيره أن الأفئدة «جمع فؤاد، وهو القلب، والمراد به في القرآن الشعور والفكر من الانسان، وهو النفس الانسانية»(٢٦)، بحيث تكون مصطلحات الأفئدة والقلوب الواردة في القرآن مرادفة للعقول، وإليها تعود مهمة التعّقل والتفّقه: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها. . .﴾،(سورة الأعراف، الآية ١٧٩)،﴿وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون. . .﴾ (سورة ق، الآية ٣٧)،﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون﴾، (سورة النحل، الآية ١٠٨). . . وفي الحديث الشريف تنتقل ينابيع الحكمة من قلب المؤمن إلى لسانه(٢٧). كما ينقل «الحاكم الحسكاني» عن الامام علي بن أبي طالب (ع) قوله: «ان ربي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً طلقاً»(٢٨). وبهذا المعنى أيضاً يروي «الكليني» عن الامام الصادق (ع) انه قال: «فمنها قلبه الذي به يعقل ويفقه ويفهم. . .»(٢٩). ويعتبر «الغزالي» القلب موطن العلم حيث يقول: «إعلم ان محل العلم هو القلب: أعني اللطيفة المدبّرة لجميع

الجوارح وهي المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء، وهي بالاضافة إلى حقائق المعلومات كالمرآة بالاضافة إلى صور المتلّونات؛ فكما ان للمتلّون صورة، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها، كذلك لكل معلوم حقيقة، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها. . . فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء. والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة. . . »[٣٠].

بيد أن ترادف الدلالات بين القلب والعقل لا يقف عند حدود اللغة. ذلك ان اختيار القلب يتجاوز الترميز اللغوي لكي يؤشّر إلى فعالية مضاعفة للعقل: التفّكر والتقوى، التعّقل والايمان، العلم والعمل الصالح . . . فالقلب يعني تأسيس العقل على الايمان في سياق تموضع الهداية الالهية في تجربة البشر:﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الأبصارولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾[٣١].

إذا كان «السير في الأرض» إشارة رمزية لشمولية المهمة الانسانية ومراجعتها لتاريخية هذا السير والتعلم منه، فان تعقّله يعبّر عن المدى الذي يسعى العقل إليه ويكتسب منه: الأرض ـ الزمن وتجربة البشر. لكن ما هو جدير بالملاحظة تلك الالتفاتة الالهية إلى تعقّل الانسان عن طريق القلب. ولعل هذا الترميز يدّل على الخطوة الأولى نحو المعرفة والادراك والتي يرى الله سبحانه وتعالى بدايتها ومقرها في القلب، أي بالايمان، وهو ما أسماه «الغزالي»، بعد مشقة مسيرته المعرفية، بـ «نور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»[٣٢]. لأنه عندما يكون التعقّل بالقلب فانما يجسّد بذلك الأهمية التي يعطيها الاسلام للمعرفة المؤمنة، التي ان لم يتكافأ طرفاها ـ العقل والقلب أو الادراك والايمان ـ تؤدي في المنظور القرآني إلى الضياع.

يفسّر السيد «الطباطبائي» هذه المسألة بقوله: «يظهر وجه الترديد في الآية بين القلب والأذن من غير تعرّض للبصر وذلك لأن الترديد في الحقيقة بين الاستقلال في التعقّل وتمييز الخير من الشر والنافع من الضار وبين الاتبّاع لمن يجوز اتباعه وهذان شأن القلب والأذن.

ثم لما كان المعنيان جميعاً ـ التعقّل والسمع ـ في الحقيقة من شأن القلب أي النفس المدركة فهو الذي يبعث الانسان إلى متابعة ما يعقله أو يسمعه من ناصح مشفق

عدّ ادراك القلب لذلك رؤية له ومشاهدة منه، ولذلك عدّ من لا يعقل ولا يسمع أعمى القلب ثم بولغ فيه بأن حقيقة العمى هي عمى القلب دون عمى العين لأن الذي يعمى بصره يمكنه ان يتدارك بعض منافعه الفائتة بعصا يتخذها أو بهادٍ يأخذه بيده وأما القلب فلا بدل له يتسلى به، وهو قوله تعالى: ««فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور».

وجعل الصدر ظرفاً للقلب من المجاز في النسبة، وفي الكلام مجاز آخر ثانٍ من هذا القبيل وهو نسبة العقل إلى القلب وهو للنفس...»(٣٣).

ويلتقي هذا التفسير مع حديث للرسول (صلعم) يقول فيه ان «القلب مسكن العقل»، وآخر للامام عليّ بن أبي طالب(ع) يعتبر فيه أن «العقل في القلب». وسواء أعقب هذه الأقوال تفسيرات فقهية وفلسفية مختلفة، لا مجال لاستعراضها هنا(٣٤)، فان ما يهمنا التذكير به هو ان الاسلام يشترط بداية إيمانية للمعرفة وانتماءاً روحياً للعقل. إذ عن طريق الدين تأتي الزامية المعرفة وتتأسّس على أمر الهي يدفع الناس إلى سبر أغوار العلم: ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق، إقرأ وربك الأكرم، الذي علّم بالقلم، علّم الانسان ما لم يعلم﴾(٣٥). والمؤمن الذي يلتزم بهذا الأمر لن يلبث ان يعتبر ان الله سبحانه وتعالى ليس فقط الخطوة الأولى نحو المعرفة وانما أيضاً النبع الذي تنهال منه وتزداد: ﴿وقل ربي زدني علماً﴾(٣٦).

ولما كانت المعرفة واجباً فان العمل بموجبها يدخل في دائرة الايمان والعلم ويخضع لمبدئي الثواب والعقاب، مثله مثل أي واجب آخر؛ بل انه في بعض الحالات يكون أكثر أهمية، وخاصة في المجال الذي يكون العلم فيه منحازاً للشر.

وهكذا، تتحول الارادة الالهية من أوليّة روحانية إلى تأسيّس لانتاج المعرفة. فالله سبحانه وتعالى أعلن مراراً عبر الوحي بانحيازه إلى جانب العالم وتفضيله إيّاه على الجاهل ورفضه للمساواة بينهما: ﴿وقل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾(٣٧). كما يعد بتمايز العلماء ومساواتهم بالمؤمنين عندما يرفعهم درجات: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير﴾(٣٨).

أما القرآن، لغة الله الموحاة، فهو الرسالة التي لا يفهم كنهها إلاّ العالمون، وبالتالي فمن أراد أن يكون مسلماً كاملاً عليه بالعلم وأوله فهم الرسالة ونشرها وتعليمها

والعمل بموجبها. بعبارة أخرى، اشتراط العلم للعمل والايمان: ﴿وتلك الأمثال نضر بها للناس وما يعقلها إلّا العالمون﴾(٣٩).

فالقرآن الكريم﴿هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾(٤٠)؛ولما كان ﴿العلممن عند الله والعلم هو الحق والايمان بالله﴾(٤١)،فان المعرفة تتوحّد منذ اللحظة الأولى بالايمان، وتصبح تبعاً لذلك الزامية على كل مسلم يتوسل العلم كوسيلة لمعرفة الله وتقوية إيمانه به: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبّع كل شيطان مريد﴾(٤٢). ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾(٤٣).

انسجاماً مع الدعوة القرآنية إلى العلم - وهي الدعوة التي لا تكاد تخلو منها سورة من القرآن - تضمن الحديث الشريف تركيزاً على طلب المعرفة، يستلهم من الوحي أهميتها، وتمنحها النبوة أهمية فوق أهميتها، وتذكّر بارتباطها العضوي مع الايمان.

وفق هذا السياق، تغدو المعرفة واجباً، فهي «فريضة على كل مسلم ومسلمة»(٤٤)، وتدخل في إطار شمولية تامة تجعل العلم وطالبه إنموذجاً للايمان وقدوة للجماعة ورمزاً لوحدة الديني والدنيوي. فقد جاء في «تحف العقول» عن النبي (صلعم) قوله: «تعلّموا العلم، فإن تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة، لأنه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبل الجنة ومونس في الوحدة وصاحب في الغربة ودليل على السواء وسلاح على الأعداء وزين الاخلاء، يرفع الله به أقواماً يجعلهم في الخير أئمة يقتدى بهم، ترمق أعمالهم وتقبس آثارهم وترغب الملائكة في خلتهم، لأن العلم حياة القلوب ونور الأبصار من العمى وقوة الأبدان من الضعف وينزل الله حامله منازل الأحباء ويمنحه مجالسة الأبرار في الدنيا والآخرة. بالعلم يُطاع الله ويعبد وبالعلم يُعرف الله ويوحد وبه توصل الأرحام ويُعرف الحلال والحرام، والعلم إمام العقل...»(٤٥).

وبسبب كل ذلك، ومن أجل اكتساب كل الخيرات التي يمنحها العلم لطالبه، كان الرسول (صلعم) يحثّ المسلمين على سلوك درب المعرفة وامتلاك العلم ومواصلته مهما كانت الصعوبات التي تعترضه، ومهما بلغت المدة التي يستغرقها؛ وأرفق دعوته هذه بتحديدات جعلت المعرفة جزءاً لا يتجزأ من الاسلام، وألغت فعالية التسّرب - الافتراء اللاحق الذي حاول زرع قطيعة وتناقض بين المعرفة والايمان، بين الألوهية وانطلاقة عقل الانسان.

وحسب ما جاء في الحديث، فان المعرفة تخضع لتحصيل مستمر طيلة الحياة: «اطلب العلم من المهد إلى اللحد»[٤٦].وكل توقف عنها بحجة الاكتفاء يؤدي إلى الجهل: «لا يزال الرجل عالماً ما طلب العلم، فإذا ظنّ انه قد علم، فقد جهل»[٤٧]. ونظراً لأهمية العلم فان اكتسابه ينبغي أن لا ينحصر في حدود الزمان والمكان والثقافات والأشخاص، بل بالعكس يجب على المسلم أن يبحث عن المعرفة أنما وجدها، طالما هو بحاجة إليها. وبهذا المعنى يطلب الرسول (صلعم) من المسلمين طلب «العلم ولو في الصين»[٤٨]، ويدعوهم إلى اقتباسه وتعلمه من جميع الناس إلى أية بقعة انتموا وبأي شكل قدموه، إلى درجة سمحت بقبول المعرفة حتى من «السنة المشركين»[٤٩]، وذلك لأن «الحكمة ضالة المؤمن، يأخذها ممن سمعها ولا يبالي في أي وعاء خرجت»[٥٠].

انطلاقاً من أهمية العلم واتصاله بالايمان، ووفق الالحاح على تحصيله بناء على ما نصّ عليه القرآن والحديث، فان الانسان العالم يحتل مرتبة مميزة في النظام الفكري للاسلام. وقد تأسّست هذه المرتبة على تعاليم الوحي والنبوة، وأصبحت فيما بعد مرجعاً لكل جهد يوصل العلم بالعمل ويربطهما معاً بالايمان الذي يرمز إلى توافقهما مع شروط الوحي والنبوة.

وفق هذا السياق، يصبح العلماء أقرب الناس إلى الأنبياء: «أقرب الناس من النبوة أهل العلم والاجتهاد»[٥١]. وهم من خلال علمهم يتساوون بالشهداء إذ «يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء»[٥٢]. بل انهم في حديث نبوي آخر ينالون مرتبة أسمى من تلك التي للشهداء: «حبر الطالب أقدس من دم الشهيد»[٥٣]. لذلك يصبح السعي إلى المعرفة عملاً يستحق حسن الثواب، اذ أن «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً، سهّل الله له طريقاً إلى الجنة»[٥٤]، كما قال النبي (صلعم).

بالمقابل، ينزع الاسلام عن المعرفة صفات التخصّص والاحتكار. وكما يجعل طلبها واجباً على كل مسلم، فأنه أيضاً يجعل إيصالها إلى كل الناس واجباً أيضاً، وعن طريق هذا الواجب الأخير يحول الاسلام دون استخدام العلم للوصول إلى غايات دنيوية تساعد على السيطرة من خلال التجهيل أو إخفاء أسرار العلم بهدف الاستفادة من قوتها، أو تبرّر تدمير الثقافات والحضارات بما يتناقض مع الدعوة إلى الأخذ والتطوير والاستيعاب. فالمعرفة، كالوحي، عالمية وإنسانية ومتمّمة للدين. يبحث عنها المسلم لدى كل الناس في أي زمان ومكان، وينقلها إلى كل الناس في كل زمان ومكان. وتتكفل الالوهية المجسّدة بإيمان العالم، بدفع عملية التحصيل والتوصيل إلى النقطة المرجوة،

والتي تتماهى عندها المعرفة بالشريعة: فكما الشريعة حق للجميع، كذلك المعرفة. وأي خلّل بهذه المعادلة لا يؤدي إلى إنحراف المعرفة فقط، بل وبشكل مباشر، يعلن بداية انحراف الشريعة. لذلك، منع الاسلام إحتكار المعرفة وعدم تعميمها واعتبر ذلك نوعاً من الكفر الذي يؤدي بصاحبه إلى النار. وحسب ما جاء في الحديث الشريف، فان «من سئل عن علمه فكتمه، ألجم يوم القيامة بلجام من النار»، أو «من كتم علماً نافعاً، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من النار»[٥٥].

ولما كان «العلم خليل المؤمن»[٥٦]، فان الارتباط به يشبه الايمان أو هو كذلك، أي إيمان. إذ كما يؤمن الانسان بالله ويتلقى رسالته ويحفظها ويعقلها ثم ينشرها ويعمل بموجبها، كذلك العلم ينبغي على المسلم تحصيله وحفظه ونشره والعمل به. وبهذا المعنى يقول الرسول (صلعم)؛ «أربعة تلزم كل ذي حجى وعقل من أمتي، قيل: يا رسول الله ما هن؟ قال: استماع العلم، وحفظه، ونشره، والعمل به»[٥٧].

على أساس هذه الوحدة العضوية بين المعرفة والايمان، يؤسّس الاسلام إنموذجية العلم المؤمن الذي يضع صاحبه في صراط الله المستقيم. ويطلق العنان لحركة المعرفة في أن تنهل وتختار وتستوعب وتطوّر، مرتكزة على حضور الالوهية فيها. فلا تخضع لشروط الزمان والمكان واختلاف الأفكار والمعتقدات، ولا تنزوي في دائرة المصالح الدنيوية، شخصية كانت أم جماعية. بل بالعكس تكدح في تواصلها مع وحدة الله وعالمية الوحي، وفي سعيها إلى تمثّلهما في العالم.

لكن المعرفة، بسبب من كونها في جانب منها، ممارسة عقلية جعلت الاسلام يتعامل مع العقل على أساس أهميته لتحقّق المعرفة، سواء أكانت معرفة بالوحي أم كانت بحثاً في تجليات الالهي في الوجود، بخلقه وحركته، وتكوينه، ومصيره... وبعبارة أخرى، فان الزامية العلم تستوجب حرية العقل. وهذه الأخيرة ترمز إلى حرية الارادة والنشاط الشخصي. وبناء عليه، يضع الاسلام مبادىء المعرفة على أساس الايمان، ويضبطها به. فالله سبحانه وتعالى يبلغ رسالته للناس، ويُعلِمهم بالثنائية الكامنة في الوجود والصادرة عن ازدواجية الله ـ الشيطان، الخير ـ الشر، الجنة ـ النار، الايمان ـ الكفر... فالوحي يعطي علماً بهذه الثنائية، ويحدِّد شروط ونتائج وظواهر كل منها، ويترك أخيراً للانسان حرية الاختيار بين طريق الله وطريق الشيطان. بديهي أيضاً أن يستمد الاختيار قوته من حالة نفسية ـ روحية هي الايمان أو الكفر، ومن حالة عقلية هي المعرفة أو الجهل. وقد يكون الانسان مؤمناً وجاهلاً، فيكون إيمانه ناقصاً؛ وقد

يكون العالم كافراً، فيكون علمه ناقصاً. تتأتى عن هذه المعادلة رؤية مميزة للاسلام تجاه العقل والارادة. فالله يطلب من الانسان عقلنة الايمان بتحويله إلى ممارسة، ويترك للارادة حرية الممارسة. الأمر الذي يوضح كيفية تعامل الاسلام كدين مع الانسان كإمكانية عقلية مستقلة نسبياً عن التعاليم التي يدعو إليها الدين نفسه.

صحيح ان القرآن قد حدّد بوضوح عاقبة الخير والشر، ولكن ما هو صحيح أيضاً انه أعلن إرادة الله في خلق الانسان على أحسن ما يكون، ليجعله مؤهلاً للتمييز بين الخير والشر بواسطة القدرة العقلية التي تفصله عن غيره من الكائنات. فقد جاء في القرآن قوله سبحانه وتعالى: «لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم»(٥٨). ولما كان الانسان الموجود الأكثر وعياً وخضوعاً لرغباته، فانه لذلك سهّل الانقياد لها، صعب التخلي عنها. وبسبب حركته بين حدّي الرغبة، فان الانسان يقدم على الشّر ويرفض المساومة على ما يعتبره استجابات لغريزته وأنانيته. من هنا تنشأ في ذاته ميول الخير والشر وينمو وسطهما، وترمز تجربته إلى صراعهما في أثناء تكوّن شخصيته. وبالتالي، فالانسان مؤهّل بقدرة للتمييز بينهما وللاختيار. لكنه إحتاج إلى هداية ترشده إلى ما غفل عنه، إذ قد يظن خيراً في عمل شر، والعكس بالعكس.

تعيدنا هذه المسألة إلى ضرورة الوحي كرحمة وهداية للبشر. لقد خلق الله الانسان في صورة كمال نسبي: روح، عقل، جسد، إرادة. وفي نفس الوقت هداه إلى الطريق الصحيح، محذّراً إياه من الشر وعاقبته، ومرغبّاً إياه بالخير وثوابه. وعلى امتداد صفحات القرآن الكريم، كانت الهداية بمثابة حضور دائم يخاطب العقل والشعور ويرشدهما إلى التناقض بين الله والشيطان، بين الخير والشر. وإذ تتم الهداية، يعد الله، بما هو خير مطلق، الانسان بالرحمة والمغفرة.

ولكن، من ناحية أخرى، لا يبقي الله للانسان عذراً في ارتكاب الخطيئة. إذ ان ما كان مبرراً للشر قبل الهداية، أصبح بعدها مدخلاً إلى العقاب. فكما الخير يؤدي إلى الثواب، كذلك الشر، يؤدي إلى العقاب. ولا مجال للتساهل في هذا الاطار. لأن اكتمال العلم والفهم بمعاني الألوهية يزيل الميل الشيطاني الكامن في نفس كل فرد ويضعه في طريق الخير المطلق، إلاّ من شاء السير في طريق مغاير، فهو لا بدّ أن ينتهي في شر الدنيا وجحيم الآخرة.

يحتل العقل مركزاً هاماً في هذه المعادلة. ولأن الانسان غير العاقل غير مسؤول

عن جنوحه، خاطب الله الذين يؤمنون ويعقلون. وفي حين يؤسّس الايمان بداية الاتصال بين الله والانسان، فان العقل وحده الذي سيدرج هذا الايمان في سيرورة الزمن ويتوحد معه. وبالتالي، فالعقل والتعّقل والعلم والتعّلم دعائم الايمان، وهو نواتها. وبالعكس من ذلك، فالجهل نقيض الايمان، لأن الايمان في قلب الجاهل يقضي عليهما معاً. من هنا نشأت حقيقة التلازم بين الايمان والعقل كضرورة أوليّة لمعرفة الله، بمعنى أنها البدء الانفعالي للاعتراف بالالوهية، والبدء العقلاني لتفهمّها والعمل بمقتضى أحكامها. خاصة وان الوحي قد شدّد على رعشة الايمان ووقعها في ذات الانسان، بنفس القدر الذي شدّد فيه على أهمية العقل الذي خلقه الله في الانسان كأداة تموضع الهداية، وتزيل الغشاوة التي تقف بين العين والبصر، إذ بعد ذلك يتحمل الانسان المبصر مسؤولية أعماله: «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما أنا عليكم بحفيظ»(٥٩).

وفق هذا السياق، يتحوّل العقل إلى مسلّمة يشترط الوحي توفرها لاكتمال الدين، لأن المؤمن يستطيع بعقله أن ينغرس في الخير وينبذ الشر، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، يتحد بالله ويعارك الشيطان. لذلك اعتبر الرسول (صعلم) ان الدين يقوم على العقل الذي يدرك الخير. وقد جاء في الحديث: «إنما يدرك الخير كله بالعقل، ولا دين لمن لا عقل له»(٦٠). وكمحصلة طبيعية لهذه الوحدة القائمة بين العقل والدين وأثرهما في تمييز الخير من الشر، يصبح «العلم رأس الخير كله، والجهل رأس الشركله»، كما يقول النبي (صلعم).(٦١)

وبينما يحتل العقل هذه الأهمية في منظومة الخير والشر أو الايمان والكفر، فان الاسلام لن يخاطب إنفعالية الانسان وعاطفته - رغم الاقرار بضرورتهما للايمان - بل سيركز على عقله وذكاء تفكيره وقوة إرادته. ولكن من المهم الاشارة الى ان الاسلام عندما يخاطب فكر الانسان وليس عاطفته، إنما يخاطب الفكر بما هو حالة أصلية، آدمية، جوهرية وليس بوصفه قدرة على القيام بعمليات عقلية معقدة. خاصة وان الاسلام لا يتوجّه إلى العلماء والمفكرين والأذكياء في هذا العالم، وإنما يتوجه إلى الانسان في الصورة التي خلقه الله بها. أي الانسان القادر على إدراك المطلق والاختيار الحر لما يتطابق معه ويوصل إليه(٦٢).

يقول «سيد حسين نصر» في كتابه «العلوم والمعرفة في الاسلام» ان أداة المعرفة الانسانية للالوهية هي غالباً الفكر؛ «أما العقل فانه الجانب المنفعل من الفكر وانعكاساً

له في العالم الانساني». وعليه فالصلة بين الفكر والعقل لم تنقطع أبداً، إلاّ في المغامرة الفردية لقليل من المؤلفين، بحيث يصبح من يطلق عليهم حقيقة اسم رجال العلم، نادرين. «فالفكر يغدو مبدأ العقل، كما ان ممارسة هذا الأخير تؤدي بصورة طبيعية إلى الفكر». الأمر الذي يفسر لماذا كان ميتافيزيقيو الاسلام يقولون ان المعرفة العقلية توصل طبيعياً إلى تأكيد الوحدة الالهية. «لقد كانت القوى الروحية في الاسلام صلبة بما فيه الكفاية بحيث تمكنت من ضبط التراتبية القائمة بين الفكر والعقل، وهذا ما منع ظهور عقلانية مستقلة عن الوحي. وقد أسفرت المواجهة التي دارت بين الغزالي والفلاسفة العقليين في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) عن انتصار نهائي للتفكير على المماحكة الحرة ـ وهذا الانتصار لم يدمر الفلسفة العقلانية، لكنه كرّس خضوعها للمعرفة الروحية، وقد كان لهزيمة الفلسفة الأرسطوطاليسية المتناسقة والقياسية، تحت ضربات الغزالي وأمثاله، نتيجة مهمة: بدل أن يكون التقليدَ الاسلامي للمعرفة بالالهيات مكبوتاً، كما كان الأمر في المناخ العقلاني المفرط، استطاع أن يظل حياً إلى أيامنا هذه»[٦٣].

انطلاقاً من غلبة الفكر على العقل، يعجز هذا الأخير عن جعل ذاته أصلاً للفكر وللوجود، فيتكرّس كحالة تابعة للفكر ومنعكسة في عقلانية تتجاوز ذاتها باستمرار، في نفس اللحظة التي يكون فيها الانسان مستخدماً عقله لاكتساب معرفة شاملة بوجوده وبارتباطه بالمطلق. وبالتالي، فالعقل ممارسة تفكّر وليس سلطة؛ انه القوة التي يستعين بها الانسان للتغلب على صعوبات الحياة، بفهمها ومعرفتها ومعالجتها. وكل ذلك إستناداً إلى مسلمات أولية جرى القبول بها من خلال الايمان، وسيتدعم هذا القبول من خلال نشاط العقل ومواكبته للايمان في حركة الانسان المعرفية المتواصلة.

بديهي أن تبدأ المعرفة المؤسّسة على الايمان بالاهتمام بالدين، أي تعقّله للعمل بموجبه. فتصبح علوم الدين نقطة انطلاق العقلانية الاسلامية نحو بناء المعارف والعلوم. ذلك ان القرآن هو النص الأول الذي يتعلمه المسلم، يليه مباشرة الحديث الشريف ثم السيرة وتاريخ الدعوة باعتبارها مقدمات أساسية لتحويل الايمان إلى وعي، وبالتالي تحويل الوعي إلى طاقة عمل. فالتفكّر في الدين أصل للتفكّر في الدنيا، والجاهل بدينه جاهل بأمور دنياه. ولهذا تأصّل العلم الاسلامي على المعرفة الدينية، وأطلق العنان للعقل فيما وراء ذلك.

لم يكن تشغيل العقل بعلوم الدين مجرد خطوة أولى للمعرفة، وإنما كان أيضاً وسيلة للحدّ من القلق الذي شعر به المسلمون في مواجهتهم لمشكلة تدوين القرآن

وتحويله إلى نص نهائي. فالتنزيل الذي استغرق عشرين عاماً، انهالت خلالها الآيات على الرسول (صلعم) عبر الوحي أثناء تجواله بين مكة والمدينة، عانى من أزمة إيصال واستمرار. فقد نقل الرسول (صلعم) القرآن إلى الناس، وتداوله هؤلاء عن طريق القرّاء. بيد ان حصر عملية التداول بفم وذاكرة القرّاء أنتج إمكانيات للتحريف أو النسيان. كما ان قلة عدد النسخ التي كتب بها القرآن في عهد الرسول (صلعم) فتحت في المجال أمام احتمال فقدانها، إضافة إلى ما يمكن أن يكون قد تضمنته هذه النسخ من خلاف في صياغة النص، الأمر الذي يهدّد بتعددية النصوص وتبيانها. أسفر كل ذلك عن اهتمام أولي بضرورة تدوين القرآن وتوحيد نسخه وتعميمها، بحيث يصبح النص المقدّس ملكية عامة في نفس الوقت الذي تتم فيه عملية توحيد النسخ بشكل يلغي ما يمكن أن يكون قد طرأ عليها بفعل الزمن، ويعمّم فيما بعد النص الواحد على المسلمين في كل مكان وزمان. وهكذا كان، ففي سنة ٣٠ للهجرة نُسخ القرآن وتحول إلى كتاب واحد يقرأه ويتعلّمه المسلمون في كافة أنحاء العالم(٦٤).

رافق عملية التدوين إشكالية من نوع آخر، وهي ظاهرة التفسير. فقد كان النبي (صلعم) أول من شرح الآيات للناس وأعطاها المضامين التي يرى انها الأقرب إلى ما أراده الله. لكن انتهاء الوحي ووفاة الرسول (صلعم) مع ما صاحبهما من تحولات زمنية، دفعا المسلمين نحو الجهود التفسيرية التي سعت إلى تسهيل فهمه وتعلّمه وتنقيحه من كل التسريبات الخارجية التي تتأتى عادة من فعل الزمن والاحتكاك الثقافي بالأديان والحضارات المجاورة. وقد أدى ذلك إلى اندفاع ملحوظ نحو تفسير النص القرآني وسط تسابق المؤمنين على نشره وتعليمه والعمل به. وبينما يذكر مؤلف «كشف الظنون»(٦٥) ان عدد التفاسير تجاوز في الفترة الأولى الثلاثمائة والخمسين تفسيراً، فان تعددية التفاسير وكثرتها لم تشكل ظاهرة سلبية بقدر ما شكلت مدخلاً لنقاشات وأبحاث واسعة دارت كلها حول معاني الآيات وأبعادها ودلالالتها وكيفية تطبيقها بصورة جعلت القرآن مصدراً أساسياً لانتاج المعرفة.

من ناحيته، واجه الحديث النبوي مشكلة مشابهة، أدّت بدورها إلى فتح باب آخر للمعرفة. فالحديث، بالنسبة للمسلمين، يأتي مباشرة بعد القرآن في أهميته وقدسيته. ونسبة الأحاديث النبوية إلى القرآن «من جهة الاحتجاج بها والرجوع إليها لاستنباط الأحكام الشرعية، فهي المرتبة التالية له، بحيث ان المجتهد لا يرجع إلى السنة للبحث عن واقعة إلاّ إذا لم يجد في الواقعة نصّاً قرآنياً»(٦٦).

وفي حين تؤدي وفاء الرسول (صلعم) إلى انتشار أحاديثه وتناقلها عبر الأفراد

وتداولها بالذاكرة والرواية، كان الحديث الشريف قد بدأ يتحول أيضاً إلى علم. ففي مواجهة التفسيرات المتعددة للقرآن وترافقها مع إسنادات متعددة ومتباينة للحديث الذي يفسر الآية أو يكملها أو يوضحها، برزت ضرورة توحيد النص النبوي لما في ذلك من علاقة مباشرة بوحدة النص القرآني. وهكذا تطور علم الحديث، من حفظ مباشر إلى آخر تسلسلي عبر الاسناد وصولاً إلى تراتبية المصدر الناقل: الصحابة، التابعون، تابعو التابعين، العلماء، البالغون رتبة الاجتهاد، المشتغلون في جمع الأحاديث، الحافظون لها، والناقدون للأحاديث، الشارحون...(٦٧) وذلك كله قبل أن يتوحّد الحديث ويجمع بعد بعثرة مضنية مكانياً وزمانياً(٦٨).

أسفر الانشغال بالقرآن والحديث عن «ثورة» معرفية في علوم الدين وانطلاقة واسعة لنشاط العقل، لم تلبث ان تحولت منذ أواخر القرن الأول للهجرة إلى حالة فكرية متنوعة ومتحركة، تمخّض عنها بروز اتجاهات فكرية متعددة تجسدت في فرق ومذاهب ومدارس كلامية وفلسفية(٦٩). وازدادت أهمية هذه الحالة مع إتساع رقعة الدعوة، مع ما يرافق ذلك من أمور تشريعية وسياسية وإقتصادية وإجتماعية؛ الأمر الذي ولّد الحاجة إلى الاجتهاد الذي يوفّق بين التحولات التاريخية من جهة، وبين روحية النص القرآني والسنة النبوية، من جهة أخرى. فتضافرت الاجتهادات الفقهية التي نمت لكي يتواصل عبرها الوحي والنبوة ويتعمّق اتصال الجماعة بهما. أدى ذلك إلى إنتاج مذاهب فقهية متعددة يوحدّها الاسلام، ويفرّقها التباين في تفسير علاقة المستجدات التاريخية بأصولها.

وبينما لم تلغ التعددية المذهبية وحدة الوحي والنبوة، تحوّلت هي نفسها إلى مصدر ثالث لانتاج المعرفة الدينية: المعرفة الفقهية التي توصل الوحي بالزمن وتحول دون انقطاعهما. «فالفقيه يسعى بمعنى ما إلى ضبط ممارسة الأمة وفق إنموذج الهي: الوحي المنزل في لغة إعجاز لا تتردد في الزمن، أي انه يصنف الأحداث الوافدة إليه بناء على درجة تناسبها أو تعارضها مع الآيات التي يستنبط دلالاتها في كل مرة. ولكن هذا التحديد يظل جزئياً، لأن الفقيه يعي أيضاً الأحداث كرافد مكمل للانموذج الذي يستقرىء، أو كتخصيص لأحكامه، وهو من هذا المنطلق، يعتبر الأحداث ومتغيرات الزمن تفصيلاً للغة الوحي»(٧٠).

وبينما يتوحّد القرآن والحديث في نصين متقاربين من حيث الدلالات ومختلفين من حيث المصدر، تتحول الحاجة إلى فهمهما ـ بتعقّلهما وحفظهما ـ إلى حركة معرفية شاملة أسّست المنحى العلمي الأول في الاسلام. وعن طريق هذا المنحى، ترسخت

علاقة العلم بالايمان بصورة جعلت الأول عقلاً يسمح بتواصل الالهي في حركة الناس والعالم، وحوّلت الثاني إلى نبع تغرف منه الجهود المعرفية بدون انقطاع. فإذا كان الوحي هو الأصل الذي يعود إليه كل شيء و «الرباط الوثيق الذي يجمع أمة الاسلام»، فان تباين الاجتهادات حول تواصل الوحي في ممارسة معرفية لم يصادر العقل البشري ويحدّه، بل بالعكس من ذلك تماماً، حيث تظهر الاجتهادات كنشاط عقلي متصل بالوحي، وكإرادة عمل تنشر دعوة وتبني حضارة. وكما يقول «ريمون بلوخ» في مقدمة كتاب استشراقي عن الحضارة الاسلامية، فان «المعطى الأولي، العامل الأساسي للوحدة، كان مصدراً لتأويلات مختلفة وانشقاقات وذلك بسبب الظروف التي جمع فيها القرآن وحفظ، ان عملية التعمق في النص المقدّس قد درست بدقة ووضوح، وكذلك البلورة التدريجية لشرع يحكم أمور العبادات وينظم أمور المعاملات، وقد تمكنت الحضارة الاسلامية، بفضل مجهود الفكر الفقهي الدائب، من تشكيل الحياة الدينية والاجتماعية، دون أن تظل بمعزل عن مؤثرات العالم الذي تتطور فيه»[٧١].

إضافة إلى القرآن والحديث، شكل التأريخ هاجساً معرفياً. فالسيرة التي تشكل بالنسبة للمسلمين إنموذجاً تاريخياً يرجعون إليه في عباداتهم ومعاملاتهم ومواقفهم، كانت بدورها في وضعية معرفية شفوية. ذلك انها ظلت ولفترة طويلة من الزمن تقارب القرنين، تنتقل بين الناس والأمكنة عن طريق الرواة، مع ما يؤدي ذلك إلى تباين وتناقض في صحة الواقعة أو الحدث. ولكن، وقبل أن تتحوّل هذه الروايات إلى إشكالية معقدة، انكبّ المسلمون على كتابة تاريخهم الأول: تاريخ التنزيل والسيرة النبوية والمغازي والفتوحات والتجارب الحقوقية والسياسية والاقتصادية . . . ولم يمض وقت طويل حتى تحوّل التأريخ من سردية شعرية جاهلية إلى كتابة تفصيلية تسلسلية متنوعة ومتعددة. فإلى جانب الشروح والاختصارات الكثيرة والعدد الكبير من المؤلفات التي ضاعت أو أهملت، فان صاحب «كشف الظنون» قد ذكر بالرغم من كل ذلك، عناوين أكثر من ألف وثلاثمائة كتاب في التاريخ[٧٢]. وكما كانت الكتابة التاريخية ضرورة معرفية لاستلهام التجربة النبوية والخلافة الراشدية، كذلك كانت الجغرافيا علماً تتوحّد فيه الدعوة بالعبادة. فالدعوة احتضان للوحي ونشره. وإذا كان التفسير وعلم الحديث احتضاناً أولياً للوحي، فان إنتشاره في العالم تطلّب معرفة ملحّة حول طرق هذا الانتشار. إذ ليس المهم في الاسلام مدى شمول الدعوة فحسب بل أيضاً طريقة هذا الشمول، لما يترتّب على ذلك من علاقات سياسية وحقوقية وإقتصادية. وبينما يفتح المسلمون البلاد يختلفون في طرق فتحها «باختلاف البلاد بين ان تكون قد فتحت صلحاً أو عنوة أو أماناً أو قوة، ولكل من فعل ذلك حكم في قسمة الفيء وأخذ الجزية وتناول الخراج واجتناء

المقاطعات والمصالحات وإزالة التسويفات والاقطاعات لا يسع الفقهاء جهلها فضلاً عن الأمراء فأصبح علم ذلك عندهم من قبيل الدين، ولا يتوصل إليه إلّا بالتاريخ والجغرافيا»(٧٣).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار ضرورة المعرفة الجغرافية بالنسبة لاقتصاد يرتكز على التجارة وما يتفرع عنها من إلمام بمواقع البلدان والمسافات فيما بينها؛ واذا استعدنا الإلزام الاسلامي بطلب العلم أينما وجد مع ما يستتبع ذلك من رحلات تبحث عن المعرفة في كل المناطق والبلاد، فان للعبادة أيضاً علومها الجغرافية: معرفة الطريق إلى الكعبة وتحديد اتجاه القبلة.

وبسبب العبادة ولأجلها، تفرّع عن الجغرافيا علما الفلك والنجوم، بحيث أصبحت العبادة نفسها حافزاً للبحث عن معرفة كفيلة برصد حركة السماء وانعكاساتها على الأرض. فالصلاة والصيام والحج بشكل خاص، هي أكثر العبادات اشتراطاً للمعرفة الجغرافية ـ الفلكية. خاصة وان التوقيت الزمني للعبادة وتفاصيل ادائها ودقة ممارستها كانت مجتمعة من العوامل الفاعلة في تقوية الميل العلمي. وفي حين تبدأ الخطوة الأولى كتلبية إيمانية لضرورة إتقان وتأكيد الارتباط الدوري والدائم بالله سبحانه وتعالى، تتحول هذه الخطوة نفسها وبسرعة ملحوظة إلى إبداع علمي غير محدود. فالدين، بما هو عبادة واجبة، فتح آفاق العلم: «ان كل مؤذن، تقول «زيغريد هونكه»، كان بحكم مهنته «عالماً فلكياً صغيراً»، له معرفة عملية بعلم تحديد الأوقات. فهو مضطر ان يفهم كيف يدير آلاته ليتمكن من تحديد موعد الآذان خمس مرات يومياً. وهو مسوق أيضاً للقيام بحسابات دقيقة لمعرفة أوقات ظهور القمر في أول شهر رمضان وفي نهايته؛ وعليه كذلك أن يحسب مواعيد الغروب وشروقها لتحديد مدة الصيام وموعد الافطار. وليس هذا كل شيء فحسب، بل ان كسوف الشمس وخسوف القمر كان يجري حسابهما نظراً لما لهاتين الظاهرتين الطبيعيتين من تأثير خارجي على بعض الفروض الدينية، بالاضافة إلى تعيين اتجاه مكة المكرمة حيث القبلة التي يولي المؤمن وجهه قبالتها كلما أراد أن يصلي. إذن فقد كان اهتمام المسلمين بمظاهر السماء ضرورياً للغاية؛ بل قل أكثر ضرورة من الغذاء اليومي نفسه. لذلك تهافتوا ـ أي العرب ـ كالأطفال إلى كل ما يمكن أن يزيدهم علماً ومعرفة، ولم يمض وقت طويل حتى أصبح علم الفلك ـ وقد ساعد ذلك اهتمام البلاطات به ـ أقرب حقل علمي إلى نفوسهم. فانصرفوا أفراداً وجماعات، باندفاع ملتهب، إلى رصد النجوم والقيام بالقياسات والحسابات، تماماً كما فعل قبلهم أبرخس العظيم»(٧٤).

وإذ تفتتح العباذة أبواب المعرفة، فإن محاكاة العلم الالهي كانت هي أيضاً باباً إلى المعرفة. فالله سبحانه وتعالى خلق الكون ونظّم حركته وأعطى لكل حركة معنى وغاية، وما على الانسان سوى أن يسعى إلى إدراك شمولية الترتيب والتدبير وغايتهما. ولن يكون ذلك مجرد تلبية لفضولية علموية أو رغبة في محاكاة العلم الالهي، بل، وهو الأهم، تحويل الايمان بالله إلى معرفة عقلية راسخة يتمكن المسلم بواسطتها من ادراك وإثبات وحدة الخالق الذي نظم الكون لمصلحة الانسان: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلاّ بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون. ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون﴾(٧٥).

﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾(٧٦).

﴿ألم ترى ان الله يزجي سحاباً ثم يؤلّف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزّل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار. يقلّب الله الليل والنهار ان في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾(٧٧).

وعندما يشير القرآن بهذا الوضوح إلى حركة العالم من خلال الارادة الالهية، فانه في نفس اللحظة يطالب الناس بتعّقل هذه الحركة والتعامل معها بالتسليم بمبدأ الخلق ومن ثم فهمه. ولهذا جعل الله سبحانه وتعالى كلامه مرسلاً إلى الذين يعلمون ويتقون ويبصرون، لكي يأخذوا من الالوهية عبرة. ولن يتحقق ذلك إلاّ إذا دعم المسلمون إيمانهم بالمعرفة الكونية التي تزيد إرتباطهم بالمطلق قوة وصلابة، وتغني عقلهم وإرادتهم مما يكتسبوه من أسرار الوجود.

من هنا، تتضح العلاقة بين الوحي والعلم. فالمعرفة الفلكية جهد إنساني يستحضر العلم المخزون في معأني وتعابير الوحي. ولما كان الانسان في سير دائم نحو «الالهي»، فانه سوف يستلهم من دلالات الوحي جذور معرفته المتنامية بالعالم، وينسج منها ما يمكنه من تعميم العلم والتقوى. لقد تضمن القرآن من الوجهة المعرفية نواة علم فلك وعلم كون كاملين لن يلبث المتصوفة والفلاسفة والعلماء أن جعلوا منهما صرحاً عظيماً في تاريخ الفكر(٧٨).

وهكذا، تبدأ المعرفة العلمية كاستجابة لشروط العبادة، وتصل إلى محاولة دائمة لرؤية وحدة الخالق في وحدة العالم. وكما تكون العبادة واجبة، كذلك معرفة الوحدة

الالهية واجبة أيضاً، وتعقّلها وفهم تجلياتها وانعكاساتها في حركة الكون، يصبحان علماً متصلاً ببدء روحاني ومنتهياً إلى غاية مؤمنة. وبدون ذلك تتعطّل إرادة المسلم وينفرط عقد الوحدة بين عقله وروحه، وتبدو الحضارة أمراً غريباً.

من أجل ذلك غدت دراسة الوجود مشروعاً واسعاً انخرطت فيه تيارات علمية كثيرة. ففي عصر الاسلام الذهبي، اهتم بهذا الموضوع علماء الطبيعة، والجغرافيون، والمؤرخون، إضافة إلى علماء الدين والفلاسفة والروحانيين. «وكل العلوم التي تعالج جانباً من الكون ـ نطلق عليها نحن اسم علوم كونية ـ تدخل في قالب العقائد المشتقة من القرآن. ومن الناحية العملية، ليس فقط شرع الأمة يصبح شرع الوحي الاسلامي، بل أيضاً المحيط الكوني الذي تفتّحت فيه حضارة الاسلام، جعل نفسه إسلامياً»[٧٩]، فالدراسات الكونية المتعددة كعلوم الفلك والنجوم والجغرافيا ليست إجتهادات عقلية منفصلة عن النسق المعرفي والحضاري للاسلام، فكل المصطلحات والرموز والصور التي تتمثّل الكون والطبيعة وتحولّهما إلى علم تصدر عن مفهوم الاسلام حول خلق العالم وحركته وعلاقته بالوحدة الالهية.

لذلك، عندما يصل عالم كبير كالبتّاني[٨٠]، إلى ذروة المعرفة العلمية بمسائل الفلك والنجوم لا ينسى أن يذكر بأن «علم النجوم هو علم يتوجب على كل أمرىء أن يعلمه، كما يجب على المؤمن أن يلمّ بأمور الدين وقوانينه، لأن علم الفلك يوصل إلى برهان وحدة الله وإلى معرفة عظمته الهائلة، وحكمته السامية وقوته الكبرى وكمال خلقه»[٨١].

وتندرج باقي العلوم الأخرى في نفس السياق، وفي كل واحد منها يظهر جليّاً اتصال المعرفة بالايمان. فالعلم ـ كما ذكرنا سابقاً ـ ليس فقط واجباً قرره الله لمصلحة الانسان وإنما ضرورة معرفية يتعقّل البشر بواسطتها حضور الالوهية الدائم، ويسيروا في حياتهم استناداً إلى ملازمة العلم للايمان ووحدتهما من خلال الأعمال والغايات؛ وهي أمور تسفر مجتمعة، وفق المنظور الاسلامي، عن تجسيد الوحدة الالهية في وحدة الوجود الانساني: في الرياضيات والموسيقى والهندسة والطب والميكانيك... نجد باستمرار صلة عضوية بين الواحد والكثرة، بين الخالق والمخلوقات، بين الارادة الالهية والعلم، بين الايمان والعقل[٨٢].

تجدر الاشارة هنا إلى دور الايمان في إطلاق حرية العقل، فالاسلام ومنذ أصوله القرآنية أعطى للعالِم أهمية جعلته يلعب دوراً مركزياً في مسار المعرفة والحضارة، في الوقت الذي كان فيه العالِم في الغرب منفياً ومضطهداً إلى نهاية القرون الوسطى. وبعد

مرور قرنين على انتشار المسيحية في الشرق الأدنى (سنة ٣١٣)، كان الغرب المسيحي لا يزال غارقاً في البربرية، بينما كان الاسلام بعد مرور قرنين على وفاة الرسول (صلعم) قد قطع شوطاً كبيراً نحو تشكّله في حضارة عالمية. لم يستطع غرب شارلمان التاريخي حتى أن يوازي نفسه بشرق هارون الرشيد اليافع(٨٠).

ولم يكن ذلك ممكناً لولا التأسيس الديني للمعرفة، الذي يوحّد العلم في العالِم ويربطهما بمبادىء الوحي. وفي كل مرة تظهر فيها عبقرية العالِم، نرى فيها إرادته في التخلص من كينونته الفردية والخاصة وذلك للتماهي مع الانسان العالمي الكامن فيه. لأنه في هذه اللحظة فقط يصل إلى معرفة العالم والحقائق الالهية. فكل معرفة مهما كان نوعها تتنّحى جانباً أمام العلم الالهي، الذي يحضنها تماماً كما يحضن الانسان في ذاته كل أقرانه. وكل تحصيل فردي يتحول إلى إنموذج لعالمية المعرفة الالهية، وبالتالي فعلم الانسان بأي شيء في هذا العالم ينبغي أن يكرس العلاقة الوجودية بين الانسان كماهية خاصة والانسان في ذاته، أي توحيد الانسان الخاص بالانسان العام، إذ في ذلك تتجلّى الالوهية في فكر الانسان وإرادته. لقد جعل الاسلام من الالوهية بداية للمعرفة وغاية لها؛ وعليه فالعالِم بعلمه يتقرّب إلى الله، بما هو خير مطلق. وعلى كل مسلم أن يبحث في ممارسته العقلية عن أقرب الطرق المؤدية إلى الله، وكما يقول «ابن الهيثم» في إحدى رسائله: «اشتهيت إيثار الحق وطلب العلم، واستقر عندي انه ليس ينال الناس من الدنيا شيء أجود، ولا أشد قربة إلى الله من هذين الأمرين»(٨٤).

II ـ الوحي ومنطق التوحيد الحضاري:

إذا كان الايمان قد تطلّب معرفة متنامية ومتواصلة بالعلم الالهي، فكيف يستطيع هذا الايمان نفسه ضبط تفاصيل السيرورة المعرفية أثناء تحولها إلى عقلانية إنسانية وتحديد تجسيداتها وتجلياتها في واقع البشر وحركة التاريخ؟ بمعنى آخر، هل يقدر الايمان على حل مجموع الاشكاليات التي ترافق تحوّل المعرفة إلى حضارة؟ خاصة وان المعرفة لا تنطلق من عدم ولا تكتفي بما ورد في القرآن، بل ترث معارف وتتعايش مع وقائع ومعطيات بعضها يتطابق مع مفاهيم الاسلام والبعض الآخر يتناقض معها، وأحياناً يقاومها. كما ان مسار المعرفة نفسها لا يخرج عن النطاق العام للتشكّل الحضاري مع كل ما يرافق ذلك من توترات تاريخية تضع الحضارة وسط نزاعات البشر. والغاية التي يريدها الانسان للمعرفة هي التي ترسم المسار الحقيقي للحضارة الناتجة عنها، بحيث تنعقد علاقة بالغة الأهمية والحساسية بين المعرفة وثمراتها، وبينهما تتصارع رغبات

الانسان بين جني الثمار التي تغني وترشد مسيرة المعرفة، وبين تلك التي تقضي عليها.

تجد هذه الاشكالية حلاً لها من خلال اعتبار الايمان بداية تأسيسية لمنهج وغاية الفعل الحضاري، والنظر إلى التجربة المعرفية ـ التاريخية بوصفها دائرة صراع متواصل بين طرفين: طرف عقيدي ـ روحي يظل بالمرصاد لكل انحراف عن المنهج والغاية اللذين يوصلان الحضارة بالوحي ويزيلان ما يعترضهما من محاولات الانفصال. كأن يتحول الوحي إلى جمود عبادي فردي يربط الانسان بتكرارية طقوسية ويضع الحضارة في خدمة الغايات الدنيوية ـ الزمنية للناس والدول والسلطات. وطرف زمني - مادي يمثل هذه الغايات ويسعى إلى عزل الوحي تحت وطأة المعطيات والوقائع الموجودة والمستجدة والتي تستجيب بسهولة لرغبات الانسان وأنانيته، وتحوّل العقل إلى تناقض مع الايمان، وتنتهي بتأليه الانسان.

فإذا كان بالامكان اعتبار «الشريعة»، بوصفها رمزاً لوحدة الجماعة، هي التي تمثل الطرف الأول، واعتبار «الدولة» بوصفها مصدر السلطة والمنافع، ممثلة للطرف الثاني، فانه يصبح بالامكان «تصور الحضارة الاسلامية في حالة توتر بين قطبين: القطب الذي يملي عليها مذهباً يتحكم في أدّق أفعال الحياة البشرية باسم مطلق تفترضه العقيدة من جهة، ومن جهة ثانية القطب الذي كانت تميل إليه التقاليد العامية القديمة التي ورثتها الحضارة الاسلامية ولم تتمكن من التنكر لها دون أن ترفض في الوقت عينه الانتصار الزمني الذي أرست عليه عظمة رسالتها ذاتها»(٨٥).

كما يمكن تصورها في صراع دائم بين اتجاهين: اتجاه يسعى لجعل الفرد أو الدولة مركز كل شيء وغاية كل شيء، ويحيله بالتالي إلى «رغبة» جامحة تبحث عن إشباعاتها وسط الأنانية والفوضى والعنف. واتجاه يحوّل الفرد إلى كائن عالمي يضع رغبتة الفردية في دائرة إنسانية أكثر شمولية، تصبح هي نفسها مركز كل شيء وغاية كل شيء، وتجعل الفرد يتوحد بالآخر «دون فكرة مبيتة تضمر التنافس والسيطرة»(٨٦).

قد يكون هذا التصور مرتجلاً ومتسرعاً، بيد أن تحليل التجربة الحضارية للاسلام لا يلغيه رغم رجحان كفة الطرف الأول أي الشريعة. لا يغير من هذه الحقيقة محاولات بعض السلطات والدول تسخير الشريعة والحضارة لخدمة غاياتها ورغباتها. وعندما نقول برجحان كفة الشريعة فان ذلك لا يقلّل من خطورة وأهمية الطرف الثاني، وإنما يشير إلى عناد الأول وإصراره على ربط غاية الحضارة بالمشيئة الآلهية كما يجسدها الاسلام في الدنيا والآخرة.

ودون التوغل في تفاصيل هذه الاشكالية، تطل الشريعة بغلبتها الملحوظة، سواء من حيث كونها المصدر الأساسي للفعل الحضاري، أم من حيث أنها دائرة إنتاج القوة التي تمّد الجماعة الاسلامية بطاقة الخلق والابداع من ناحية، وبمقوّمات الصمود في وجه الانحرافات والنزاعات، من ناحية ثانية.

ففي الدين الاسلامي حقيقة لا جدال فيها، تختصرها العقيدة باعتبار الله سبحانه وتعالى هو السلطة الوحيدة والمشرّع الوحيد والمالك الوحيد. وعندما يكون الله سلطة واحدة عليا، فان ذلك ينعكس في مساواة مطلقة بين الناس تلغي خضوع بعضهم للبعض الآخر، وتحّد من استغلالهم لبعضهم البعض. وإذ يكون الله عزّ وجلّ فوق كافة القوى وتتحقق إرادته وعدالته بواسطة الانسانية المتساوية، فان نتيجة ذلك سوف تؤدي في نهاية الأمر إلى الحيلولة دون استلاب الانسان تجاه أية قوة زمنية (دولة ـ مؤسسة) وتجعله في تبعية دائمة للالوهية وحدها، مع ما يستتبع ذلك من حصر زمني وتحجيم تاريخي لكل قوة ـ سلطة تقدم نفسها على انها القوة الوحيدة القاهرة التي تتضمن سلطويتها نزوعاً دفيناً وجامحاً لتجاوز سلطة الله المطلقة.

وبينما يصّر النصّ على إطلاقية السلطة الالهية وضرورة إنعكاسها في تجربة الناس، يظهر الواقع محاولات متكررة للخروج عن روح هذا النص. بيد أن التناقض الذي يفصل بين المبادىء واشكال تحققها في التاريخ أو التطابق الذي يوحّد المبادىء مع الاشكال لا يمكن إستيعابه إلاّ من خلال معرفة تفاصيل التجربة التاريخية للجماعة ككل، وليس فقط لتجربة فرد أو دولة. بهذا المعنى، تعمل الشريعة من خلال الجماعة على ترسيخ الانسجام بين النص والواقع، بين الوحي والزمن، بحيث لا تتحول الجماعة القوية، المزدهرة والمتحضرة، إلى سلطة زمنية على غيرها من الجماعات لكي تستغلها وتخضعها. بالعكس من ذلك، توحّد الشريعة الجماعة مع غيرها وذلك في سياق إلتزام هذه الأخيرة بتحقيق المساواة المطلقة بين الجماعات والأفراد، والتي تعكس وتختصر سلطة الله على الأرض. وإلى هذه النقطة بالذات يعود فضل الشريعة في منع تحول حضارة الاسلام وقوة جماعته إلى سلطةزمنية قاهرة للحضارات والجماعات،وإليها أيضاً ينبغي العودة لفهم أسباب انعدام ظاهرة الأنوية والغلبة، وإنطلاق الحضارة من مبدأ تعميم الجهد البشري وليس تخصيصه.

وفي حين يكون الله سبحانه وتعالى المصدر الوحيد للتشريع، فمعنى ذلك أن أية قوانين لضبط العلاقات بين الناس يجب أن تغرف من شرائع الله، الأمر الذي يحول دون تجاوز الانسان لمبدأ العدالة الالهية التي تنطلق من دمج الفرد بالجماعة في صياغة

حقوقية يصعب معها تبرير سيطرة إنسان على آخر أو جماعة على أخرى. فالعدل الالهي يلغي التناقض المفتعل بين الفرد والجماعة ويجعلهما في تماهٍ متبادل؛ ويخلق في نفس الوقت، ولدى الجماعة نفسها، طبيعة عادلة تدفعها إلى نسج علاقات متوازنة مع غيرها من الجماعات، وذلك في سياق تقديم نفسها كإنموذج زمني للعدل الالهي وقد تحقق تاريخياً من خلالها. وعندما تحمل جماعة من هذا النوع مشروعاً حضارياً فانها ـ انسجاماً مع علاقتها بالعدل الالهي وصدورها عنه ـ تقدّم نفسها للآخرين في صيغة عدالة حضارية: تعطي العالم ما تعطي لنفسها، وتعترف للآخرين بما تعترف لنفسها.

يؤدي الانطلاق من مبدأ الملكية الالهية المطلقة والشاملة إلى نمط علاقات متوازنة تدمج التملّك الفردي بمصلحة الجماعة وتخضعهما معاً لمبدأ الملكية الالهية لكلِ شيء. لا تمنح هذه الأخيرة تملّكاً مطلقاً لأحد. فالملكية، كتخصيص إقتصادي مثلاً، تعكس في الاسلام وظيفة إجتماعية قبل أن تكون حقاً مادياً لفرد أو قبيلة أو دولة أو جماعة... أما إجتماعية التمّلك فانها تعني ضرورة وضع الملكية الفردية في مسار محدّد يمزج التملّك بالمسؤولية الجماعية، بحيث لا تتحول الملكية الفردية إلى ظاهرة إستغلال وإنقسام إجتماعي. وبينما يكرّر القرآن موقفه الرافض لظواهر التكديس والتملّك والذاتية والبخل والاسراف والاستغلال، تتحول ملكية الله إلى منهج إنساني يلغي إرتباط الانسان بالمادة كغاية، ويحول دون جعل العلاقة بين الناس والجماعات والدول قائمة على أساس المنفعة الاقتصادية اللامتكافئة، بحيث لا تصبح الجماعة الغنية والقوية جماعة مستبدة ومستغلة على الصعيد العالمي.

وبدل أن تتحول المادة ـ السلعة إلى جوهر يعطي للجماعة معناها وغايتها وطرق نموها وازدهارها، تساعد الملكية الالهية على وضع السلعة دائماً في حالة تبعية للقيمة التي تعطيها إياها الجماعة إنسجاماً مع تعاليم الاسلام ونظرته إلى الحياة. مما يعني أن الجماعة التي تنطلق من مبدأ الملكية الالهية لا تستطيع أن تقدم للآخرين «اقتصادها» على حساب «إنسانويتها»، الأمر الذي يجعل الاقتصاد في إنسجام تام مع منطق الضرورات الانسانية وليس مقدمة لاستغلال يرتكز على ملكية زمنية للمادة.

انسجاماً مع مضمون هذه الشريعة، التي تجعل سلطة وشريعة وملكية أية جماعة في وضعية تبعية دائمة للالهي، يمكن ان نستخلص نتيجتين: الأولى، وهي ان أية دولة أو جماعة تحاول ان تقيم نظاماً يتجاوز الشريعة ـ بما هي أولوية العدل الالهي في كل شيء ـ ويتناقض معها، انما تضع نفسها مباشرة في مواجهة مع الله والمؤمنين. الثانية، وهي ان كل جماعة تعمل بوحي من هذه الشريعة لا يمكن ان تتحول إلى سلطة عالمية

تستعبد وتستعمر وتدّمر، ولا إلى جماعة احتكارية تبني ازدهارها ورفاهيتها على جثث الآخرين وآلامهم، وتؤسّس في الانسان استلاباً وخضوعاً لمنطق المال والمنفعة والفردانية، كما لا يمكنها ان تصبح مصدراً زمنياً للقوانين التي تبرّر السيطرة والنهب والاحتكار، وتحوّل فقر البعض وغنى البعض الآخر إلى قانون طبيعي.

لا تصبح هذه الشريعة واقعاً إلاّ بالايمان. لأن العقل يعكسها في التجربة بعد إختمار الايمان والتسليم بأوليّة واطلاقية مبادىء الوحي. فالايمان وحده الذي يؤسّس في الجماعة مفهومها للسلطة والقانون والملكية، لا يلبث أن يرشد العقل في دعمه لهذا التأسيس، فتتحّد من خلالهما الشريعة بالجماعة، وتنطلق هذه الأخيرة في تجربة مفتوحة تستلهم في كل تفاصيلها انموذجية العدل الالهي. وبالتالي، يسبق الايمان التجربة الانسانية بأن يعيّن لها أصلها الالهي وغايتها، فان تجاوزتهما دخلت في كفر مطلق، وان عملت بهما دخلت في إيمان مطلق. بهذا المعنى، يكون الايمان الخطوة الأولى نحو تحوّل الشريعة إلى تجربة جماعية. وخارج هذا البدء يصعب على الجماعة أن ترسم منهجاً لمسارها الزمني وغاية لجهودها الدنيوية والمعرفية. وبناء عليه يغدو الايمان اللحظة الأولى في حضارة نواتها الوحي وعقلها الشريعة ومجالها الانسانية وغايتها الله.

عملياً، ساهم الايمان ـ بوصفه تجسيداً أولياً لروحانية الاسلام ـ في تأسيس منطق الحضارة القائم جوهرياً على الوحي، والذي انطبع في مسعى دائم نحو توحيدية حضارية تتجلى فيها توحيدية الدين. بحيث يتحول الوحي من بدء روحاني يوحّد الديانات من خلال وحدة الالوهية إلى فعل إنساني يوحّد البشرية انطلاقاً من أصولية ارتباطها بخالق واحد. وبالتالي يغدو الوحي منطلقاً لمنهجية حضارية تؤلف بين الثقافات وتضفي عليها غائية قرآنية: تجليات وحدة الالهي في وحدة الممارسة الانسانية.

إن السمة الأصولية للوحي وثبات صفته كتعبير عن الحقيقة المحفورة في قلب كل أنواع الوحي، سمحت للاسلام باستيعاب الأفكار المتأتية من ينابيع مختلفة، بعيدة تاريخياً لكنها غنية بأوجه التقارب معه. وقد ظهر هذا خاصة في علوم الطبيعة، لأن معظم العلوم القديمة المتعلقة بالكون ـ يونانية، كلدانية، فارسية، هندية وصينية ـ كانت شديدة الاتصال بضرورة البرهان على وحدة الطبيعة، وقد وجدت هذه العلوم نفسها منذ ذلك الحين في تناغم مع روح الاسلام وفكرته حول وحدة الوجود. فقد أخذ المسلمون عوامل معرفتهم من اليونانيين غالباً، ولكنهم أخذوا أيضاً عن الكلدانيين والهنود والفرس، وفي مجال الكيمياء عن الصينيين، بيد أنهم أدرجوا كل هذه العلوم ونظموها في نسق جديد سوف يغتني مع مرور الزمن ويصبح صرحاً عضوياً في حضارة الاسلام،

التي كان بناؤها المتين قد صدر عن الوحي نفسه، كما يقول «سيد حسين نصر»(٨٧).

ونجد هذه الميزة في كتابات غير إسلامية وقد تمّ الاعتراف بها كصفة ملازمة لولادة الحضارة في الاسلام. فعندما يحاول الغربيون الأكثر موضوعية، تحليل الأصول التاريخية لحضارة الاسلام، فانهم يميلون إلى التوقف أمام ظاهرتين أساسيتين: الأولى، وهي الوحي الذي يؤسّس الماهية الحضارية ويضبط خط سيرها من بداية تشكّلها الجنيني إلى أكثر مراحلها عظمة وازدهاراً. والثانية، وهي المنهجية المميزة التي تعامل بها الاسلام مع الحضارات المعاصرة له والسابقة عليه، والتي أسّست منطق التفاعل والاستيعاب في داخل النسق الحضاري الاسلامي، وذلك مقابل منهجية نفي التفاعل وفرض الغلبة التي تميّز منطق حضارة الغرب الحديث وعلاقته بثقافات الآخرين.

وإذا كان «روجيه غارودي» قد تجاوز موضوعية بعض المستشرقين باتجاه يقرّبه أكثر من روحانية الحضارة الاسلامية ـ وخاصة في كتابيه «وعود الاسلام» و «نداء إلى الأحياء» ـ فان الآخرين، رغم احتفاظهم بمنهجية تستقرىء تاريخ الاسلام السياسي والحضاري انطلاقاً من مفاهيم الغرب وتجربته، قد أشاروا إلى أهمية هاتين الظاهرتين. ولا يغيّر من حقيقة اشارتهم هذه انتقالها بين حيّز الأهمية القصوى وحيّز الاعتبارات الهامشية. ذلك ان الاشارة نفسها قد قربتهم كثيراً من جوهر الحضارة التي يدرسونها(٧٨).

ففي حين يكتب «دومينيك» و «جانين سورديل» ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ مؤلفهما المكثّف حول الحضارة الاسلامية، لم يتمكنا من تجاوز أصولية الوحي ومنهجية التآلف الحضاري، رغم ما يشوب كتابهما من إسقاطات وتفسيرات متسرّعة ـ إذا افترضنا حسن النية. لذلك يقولان في مطلع فصلهما الرابع الخاص «بالوحي والتعمّق فيه» ان الاسلام، «الدين الموحى»، قد نظّم «جميع نشاطات الانسان، في حياته الروحية والأخلاقية كما في حياته الاجتماعية والسياسية. لم يتطلب الاسلام قناعة ببعض الحقائق فحسب، بل فرض مجموعة من الفرائض التي تتحكم في التنظيم الزمني لأمة المؤمنين. على هذا الوحي استندت حياة المسلم، ومن حوله انتظم، منذ حقبة قديمة، العالم الاسلامي الامبراطوري وحضارته. لا شك في ان بعض العوامل الأخرى الزمنية الأصل قد تدخلت في هذه البلورة الأخيرة. فتقاليد البلاد التي فتحها أوائل المسلمين لم تلغ بصورة نهائية، سواء كانت تقاليد فنية أدبية، فلسفية ـ دينية أو مجرد أعراف مألوفة. وقد عادت إلى الظهور بصور متفاوتة الحيوية، موافقة للمبادىء الدينية الجديدة حيناً، ومخالفة لها في أغلب الأحيان، حتى ليستحيل الجزم بأن الوحي قد تحكم فعلاً بسائر

مظاهر الحضارة التي نمت تحت راية الاسلام. بيد ان هذا الوحي قد شكل القاعدة التي بنيت عليها الأمة الاسلامية الجديدة، الشديدة الحرص على ما يكوّن أصالتها بالنسبة للمجتمعات السابقة، وحتى في المواضع التي بدا هذا الوحي فيها مغلوباً على أمره، فقد ظلّ عنصراً مستمراً في تأكيد مقاومته، وعنصراً لا يمكن الاستهانة بدوره الأساسي»[٨٩].

ورغم ما يشوب هذه الكتابة من ارتباك وتردّد، فان اعترافات اخرى مماثلة أشارت إلى نفس المسألة. وحسب ما جاء في كتاب «روجيه دي باسكيه»، «اكتشاف الاسلام»، فان مفهوم الحضارة ونظرة الانسان المسلم إلى العالم قد صدرا مباشرة عن الوحي أي عن «المعطيات المنزلة واللازمنية، وليس عن تأمل أو نظم معدّة بواسطة فلاسفة أو غيرهم من المفكرين. أما بالنسبة إلى العديد من التركات والمساهمات المتأتية من حضارات قديمة أو غريبة، فانها لم توضع قيد الاستعمال إلاّ حين تتطابق مع أفق الاسلام الخاص، وتصبح قابلة لأن تكون إسلامية بصورة حقيقية»[٩٠].

من جهتها، ساهمت عالمية الاسلام في تأسيس منطقه الحضاري التوليفي الذي يعتمد منهج التفاعل والاستيعاب وهو في سياق بناء حضارة إنسانية جديدة تربط بين الحضارات وتضعها في خط سير تترافق خلاله عالمية العقيدة مع عالمية الحضارة. وتبعاً لذلك، يصبح صعباً، بل مستحيلاً، على حضارة تستمد عالميتها من عالمية الدين الذي هو أصلها، ان تتحول إلى خصوصية مكانية وزمانية وعرقية، خاصة وان تحوّلها إلى خصوصية من هذا النوع يتناقض ويلغي «العالمية» التي تؤسّس ماهيتها. الأمر الذي يجعل الاسلام دائرة تتواصل فيها الثقافات الأخرى وتتطور في نفس الوقت الذي تتضافر فيه جهود المسلمين التجديدية والابداعية. فلا يلغي التواصل والتطور أصلها وجهود بناتها، كما لا تنفي أصوليتها الجهود السابقة واللاحقة التي تفاعلت معها واستوعبتها داخل بنيتها الخاصة. فكماوحدّت الدعوة رسالات الأنبياء في مهمة أخيرة، تعترف بهم وتوحدهم في نفس اللحظة التي تؤكد فيها - أي الدعوة - عالميتها من خلال انتشارها في العالم واستمرارها فيه، كذلك الحضارة التي تفاعلت مع جميع الحضارات، استمدت منها وطوّرتها ثم ما لبثت ان استوعبتها ووحدتها في صيغة جديدة وقدمتها إلى العالم على نفس الطبق الذي قدّم عليه المسلمون دعوتهم إلى الانسانية جمعاء.

وفق هذا السياق، لا تكون المعرفة المؤسّسة على الايمان مجرد إلزام عقائدي بقدر ما هي تدشيناً لمسيرة حضارية توازن بين الواجب الديني الذي يفترض سعياً متواصلاً نحو المعرفة المتكاملة بالله والعالم، وبين ضرورة مرافقتها بأعمال وممارسات

واقعية تلتقي من خلالها روحانية الاسلام وماديته في صورة حضارة مؤمنة. واذ تشكّل هذه الأخيرة غاية زمنية عند المسلم، إلّا انها تساعد في نفس الوقت، على استحقاق السعادة في الآخرة. وبالتالي، فان وحدة العلم والايمان ترمز إلى نزوع مزدوج: واحد معرفي يبحث في تفاصيل الطبيعة والعالم والحياة البشرية وذلك في سياق تثبيت الايمان بعقلانية تحاكي شمولية المعرفة الالهية. وآخر حضاري يسعى إلى سعادة الآخرة انطلاقاً من تحقيق انموذجيتها في الدنيا، بحيث يقضي المسلم حياته كلها وهو في عملية جهد متواصل لصياغة الحياة التي يحلم ويتمنى ان يعيشها بعد الموت. ولما كانت الأرض ﴿مستقر ومتاع إلى حين﴾[٩١]،وكان لكل﴿ أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[٩٢]،فان الانسان سوف يستنفد طاقاته كلها خلال أجله المحدود، فينعم بما عمل متطلعاً إلى المستقر الدائم الذي تتحدد نسبة الشقاء والسعادة فيه وفقاً لمسار طاقاته في الحياة الدنيا. وبما ان الخير في الدنيا يقابله خير أعم منه في الآخرة، والشر في الدنيا يقابله شر أعظم منه في الآخرة، فان عمل الانسان يكون قد تحدّد سلفاً بمضمون الوحي وارتبط به. بحيث تنخرط أفعال الانسان في مسار دائم نحو تحقيق شمولية الخير في العالم مقابل حرص ورغبة في الحصول على ثواب الآخرة. فلا تعطل السماء عمل الأرض، ولا تلغي الواحدة الأخرى. وبناء عليه، لا تحول زمنية الحياة الدنيا دون البحث عن السعادة في لازمنية الآخرة. فقد وحّد الوحي بين كونه أصلاً خارج الزمن وفعلاً زمنياً في آن واحد، تماماً كما وحّد بين عمل الانسان المحدود بالزمن وبين نتيجة هذا العمل المنفتحة على زمن غير محدود.

إذن، يؤدي الايمان إلى توليد منهج عمل يدفع الانسان باستمرار نحو توحيدية حضارية متماهية مع توحيدية الدين، وينتهي بالضرورة إلى ربط هذا المنهج بغاية منسجمة مع منطق التوحيد نفسه. وبالتالي يدشّن الايمان الخطوة الأولى نحو الغائية الحضارية التي كان هو أصلاً روحياً لها، وكما تعمّق روحانية الاسلام الاتصال المتبادل بين العمل والايمان، بين الدنيا والآخرة، فانها ترسم في نفس الوقت حركة الجماعة المجسّدة لهذه الروحانية وتنسج لها سيرورتها وفق انموذج تاريخي مميز: تستحضر الجماعة الالوهية وتسعى إلى تمثّلها في كل عمل تقوم به، فلا ترتبط، تبعاً لذلك، قيمة الحضارة ـ بما هي ذروة العمل ـ بمدى تحقيقها لسعادة الناس وبزمنية هذا التحقيق فحسب، وانما، وبشكل أكثر أهمية، بمدى إنسجامها مع تعاليم الاسلام وتطبيقاتها في الواقع. بحيث تكون روحانية الحضارة مرآة لاشراف الهي شامل على أفعال الناس وغاياتهم، وفي نفس الوقت تعكس الحضارة نفسها المجال التاريخي لموضعة هذا الاشراف على المستويات كافة .

لا تقف تأثيرات الايمان عند مستوى الغايات، بل تطال أيضاً الوسائل التي توصل إلى الغايات نفسها، أي ان الايمان يعيّن حدود التفاعل والاستيعاب لحظة تأسيسه للمنهج الحضاري: تآلف الحضارة على قاعدة أصول الدين. تتجلى هذه الأخيرة في أوالية منطق الأخذ المشروط عن الحضارات السابقة والعطاء اللامحدود للحضارات اللاحقة. بمعنى آخر، يعمل الايمان على خلق انتقائية معرفية ـ ثقافية تستطيع الجماعة الاسلامية بواسطتها عزل ما تراه متناقضاً مع الشريعة من الحضارات التي تأخذ منها وتتفاعل معها، بحيث لا يكون التفاعل مجالاً لتنازل عقيدي، ولا يتحول الآخذ والاقتباس إلى قبول كلي بفكر السلف. وبينما يبرّر الايمان عزل ما يناقضه واختيار ما يعزّزه، ينمو منهج الاستيعاب كحالة لاحقة على التفاعل. وإنسجاماً مع منطق الاستيعاب، تنخرط الثقافات الأخرى في حركة الجماعة التي تعمل في اطار جديد يوازي بين التطوير والابداع وهي في سياق إرساء مجتمع التوحيد. وبالتالي، لا يلغي منهج الاستيعاب الخصوصيات الحضارية بقدر ما يوحّدها في بنية جديدة تحوّله ـأي الاستيعاب ـ إلى جسر تعبر عليه الحضارات الغابرة وتنتقل بواسطته إلى زمن جديد وتستمد منه ديمومتها في أشكال مختلفة وغايات أكثر إنسانوية وعالمية.

بيد ان هذه المسألة المنهجية وضعت علامات إستفهام حول جوهر الحضارة الاسلامية وأسفرت عن ظهور ما يمكن اعتباره إشكالية في أصالة الحضارة نفسها. أي انه اذا كان منهج الاسلام قد تطلب تفاعلاً مع الحضارات السابقة واستيعاباً لايجابياتها وأعمالها الباهرة، فان ذلك لا يعني على الاطلاق ان هذه الحضارات هي التي تؤسّس الهوية الحضارية الاسلامية، كما يريد بعض المستشرقين. بل بالعكس تماماً، أضفت شمولية الشريعة ومضامينها العالمية والوحدوية على حضارة الاسلام أصولية حاسمة في نفس اللحظة التي أعطت فيها للحضارات الأخرى حقوقها. وبصورة أكثر وضوحاً، يؤدي منهج الاستيعاب وفق المنطق الداخلي للحضارة الاسلامية إلى تحويل الاسلام نفسه أصلاً شبه وحيد للحضارة. فالافعال الخالدة لروما واليونان والفرس والهنود وغيرهم، لا تجد معانيها إلّا لحظة استخدامها «المؤمن» من قبل الحضارة الجديدة. وإذ تتحوّل هذه الأفعال والتركات إلى حضارة توحيدية على النمط الاسلامي، فان البحث عن أصل وفصل لهذه الحضارة لا يتم خارج النمط نفسه. وكما يحتوي القرآن على تواصل للرسالات السابقة على الاسلام واعتراف بها، فان اصوليته لا تعود إلى هذه الرسالات وإنما إلى شموليته، بحيث يصبح هو نفسه أصلاً لكل ما عداه؛ كذلك الحضارة القائمة على القرآن، فانها تتحوّل إلى شمولية توحّد التعددية الوراثية للحضارة وإلى أصل لذاتها في آن واحد.

فإذا كانت «الحضارة متعددة الأصول، وهي نتاج تعاوني لكثير من الشعوب، والطبقات، والأديان» كما يقول «ديورانت»[٩٣]، فـان ماهيتهـا لا تستند على تعـددية مصادرها بقدر ما تعود إلى الأصل الذي جعلها ذاتاً واحدة. فالتعددية لا تنتج حضارة، بينما الجماعة المبدعة تستطيـع أن تحوّل التعـددية إلى وحـدة يختفي أو يضعف في تفاصيلها ما يمكن أن يعيدها إلى أصل خارجي عنها.

لذلك، لا يعني منهج الاستيعاب نفياً للأصل، بل يعني أن هذا الأصل، الذي هو الاسلام، قد استطاع أن يستوعب الحضارات الأخرى ولكن بـطريقته الخـاصة. أي دمجها في روحانيته وعالميته. وبناء عليه، فان الارث الشرقي (الهندي أو الفارسي أو المصري أو البابلي» يظل بصفاته هذه ولكن قبل الاسلام، أما بعده فلا يوجد حضارات هندية أو فارسية أو مصرية أو بابلية على أرض الاسلام، وإنما تحديداً يوجد حضارة واحدة هي الاسلام. ينطبق نفس الشيء على الارث الغربي (اليوناني أو الرومي ـ البيزنطي) الذي تخلى عن غاياته ومناهجه لحظة تداوله من قبل المسلمين،الذين نزعوا عنه ما يتناقض مع دينهم، بشكل يبقى للغربيين حضارتهم ولا ينزع عن الاسلام أصالته. ومرّد ذلك إلى ان الأخذ والتأثّر لا يكونّان العامل الحاسم في الانتاج الحضاري، لأن الخلق والابـداع والقدرة على العـزل والاستيعاب هم الـذين يؤسسون الخصـوصيـة الحضارية، ويؤسّسون استقلاليتها.

فالحضارة الغربية المعاصرة على سبيل المثال، تمتاز بخصوصية حاسمة رغم انها نهضت في بادىء الأمر بفضل الجهود التي استقت من الحضارات الأخرى، وخاصة الاسلام، وطوّرتها وغلفتها بطابعها الخاص، رغم ان عنصرية بعض المؤرخين ترفض الاقرار بفضائل الشرقيين على الحضارة الغربية. لذلك فان أية قراءة نقدية للحضارة الغربية ينبغي ان لا تطال القنوات الخارجية والتاريخية لهذه الحضارة بل تحديداً الشكل الراهن لها والوسائل والغايات التي تعبّر عنها. كذلك الاسلام، فان دراسة حضـارته يجب أن تتوجّه مباشرة إلى الأصالة والخصوصية والمنهج والغاية الاسلاميين قبل أي شيء آخر. خاصة وان روحانية الاسلام وتجديداته هي التي تميّز خصوصيته التوحيدية، وعالميته هي التي تعبّر عن انفتاحه اللامحدود وعطائه غير المشروط؛ كما ان منـطقه الحضاري لن يذيبه في الحضارات الأخـرى بقدر مـا يذيب هـذه الأخيرة في روحـه وغاياته.

تندرج هذه المسألة في مسار الطبيعة الخاصة بأية علاقة ناشئة بين حضارة جديدة وحضارات قديمة أو معاصرة لها، والتي يصفها «شبنغلر» بقوله ان «الحضارات مستقلة

بنفسها تمام الاستقلال الواحدة عن الأخرى، وان ما يخيل الينا من وجود تشابه بين حضارة وأخرى انما هو تشابه ظاهري لا يكاد يتجاوز حد اللفظ. فالحضارة اللاحقة لا تأخذ من الحضارة السابقة غير طائفة قليلة جداً من الأشياء، ولا ترتبط بها إلّا بمقدار لا يكاد يذكر من الروابط. بل ان هذه الأشياء التي تأخذها الحضارة الواحدة عن الحضارة الأخرى لا تأخذها منها كما هي بدون تمييز، بل تختار ما يتلاءم وإيّاها، أي ما يتفق وروحها. لأن روح كل حضارة مختلفة عن روح غيرها من الحضارات أشدّ الاختلاف. فاذا كانت الأشياء تصدر عن حضارة من الحضارات تمثّل روح هذه الحضارة، فلا بدّ لكل حضارة تحاول الأخذ من حضارة أخرى أن تحيل هذه الأشياء إلى طبيعتها، ومعنى هذا بعبارة صريحة انها تخلقها خلقاً جديداً»(٩٤).

باختصار، لن تعود حضارة الاسلام إلى أصل خارجي، بل سوف تعود باستمرار إلى ذاتها التي خرجت إلى الوجود لحظة انتشار الوحي. وكافة المحاولات التي جاهدت لكي تؤكد تبعية الحضارة الاسلامية لأصول خارجية، إنما كانت تهدف في العمق إلى نزع الوحي من داخل الهوية الحضارية، ذلك ان نفي الوحي لا يؤدي فقط إلى تصفية الشريعة، بل، وبصورة أوضح إلى نفي الحضارة نفسها. بحيث تنفصل الحضارة عن الجماعة وتصبح تجربة دولة تنتهي بزوال هذه الأخيرة. وبينما تتماهى الحضارة في الاسلام مع ممارسة الجماعة الحاضنة للوحي، تزدهر الحضارة وتخبو بمقدار ما تتواصل الجماعة ككل في زمن متواصل مع الوحي. لذلك فان المستشرقين الذين أعطوا أهمية للقطب الزمني وانهالوا تهميشاً على القطب الروحي، لم يكتفوا بجعل الدولة بدءاً تاريخياً للاسلام بدلاً من الوحي والدعوة، بل جعلوا أيضاً للاسلام أصلاً حضارياً خارجياً إلى درجة جعلت بعضهم يعتبر الاسلام قد عاش ظاهرياً «على غير ذاته»، كما يقول «هشام جعيط». ان عدداً كبيراً من المستشرقين قد «أشار، عن سوء نية، إلى «نقص أصوليته»، لكن الموضوع يقع حقيقة على مستوى آخر غير الظاهر الوصفي. ان العلاقة مع الخارج لا تقاس فعلاً بالاستعارات الثقافية أو التقنية، بل تجد مكانها في هذه المنطقة الحميمة التي هي قلب الدياليكتيك التاريخي للشعب»(٩٥).

ان التفاعل والاستيعاب لا يقلّلان من أهمية التأثيرات الخارجية، ولكنهما بنفس الوقت لا يحوّلان هذه التأثيرات إلى أصل. ذلك ان الأصالة لا تعود إلى كمية التأثير ولكن، تحديداً، إلى الكيفية التي تتم بها عمليات الأخذ والاستيعاب والتوظيف، ومقدار نسبة الاقتباسات بالمقارنة مع الابداع الخاص.

من هنا يأتي الوحي ـ بما هو حالة اتصال وتواصل بين المعرفة والايمان والعمل ـ

كلحظة مفارقة منهجية تؤسّس في الاسلام رؤية حضارية وممارسة تاريخية تنبع من منطقه الداخلي قبل أي شيء آخر.

ففي حين يعاني المسلمون من أزمة مستعصية لا يبحثون عن حلّ لها في الخارج، بل في الداخل، أي في الاسلام نفسه. اذ ان عجز الاسلام في معالجة أزمة مرحلية، يعني بصورة مباشرة استحالة استمراره كدعوة، وهذا ما لم يحدث بصورة قاطعة. لقد خبت حضارة الاسلام، لكن دعوته لم تقف أبداً، وهذا ما ما يجعله أكثر قابلية للتفاعل مع حضارة الغرب بشروط الاسلام وغاياته. تماماً كما كان الحال مع الحضارات الأخرى التي كانت فيما مضى بالغة القوة والعظمة.

بعكس منهجية الحضارة الغربية التي تتماهى باستمرار «مع خارج ماضٍ، هو العصور القديمة، وخارج معاصر هو الاسلام»، ترجع الحضارة الاسلامية في ذروة مجدها وفي أعقد أزماتها، دائماً، إلى ذاتها، أي إلى أصوليتها. وهذا ما يفسر حقيقة أن الاسلام «لم يكن عنده لا عصور قديمة ولا هذا اللجوء ولا تلك الوساطة. فالهللينية بقيت غريبة عنه؛ أما بالنسبة للشرق القديم، بلاد ما بين النهرين أو الساساني، فلم يكن بامكانه أن يقدّم للاسلام إلّا نماذج تنظيم دولي ومادي. حتى الاسلام نفسه، بسبب نجاحه الضخم، تحول إلى كلاسيكية بعد القرن العاشر، وكما كان ثورة الشرق، كما لاحظ هيغل، فان مرحلته البدائية توافقت مع حداثة الشرق. وهكذا عاش تاريخه على إيقاع لاهث وفي عزلة تامة: وحتى ينبعث، لم يجد ملجأ إلّا في ذاته أو في سنده العربي. في الاسلام إذن هناك غلبة للداخل على الخارج. ان العودة إلى الأصول والينابيع تتم داخل الاسلام نفسه، المنقسم إلى إسلام بطولي ومقدس، وإلى إسلام كلاسيكي ومنفتح، والنهضة في القرن التاسع عشر قامت تحديداً لتحويل هذا الماضي إلى آخر دون ان يكون هناك انقسام مسبق، واغتراب وتميّز، إلّا تميّز المسافة الزمنية»[٩٦].

لذلك، لا تعني العودة إلى هذه الأصول، المقدسة أو الكلاسيكية، سوى انها عودة إلى الروحانية التي يتمكن من خلالها العائدون من إيجاد صيغة توافق توحّد بين تطورات العصر وحاجات الناس من جهة، وبين المنهج الذي يشدّهم عبر الايمان إلى الوحي. بيد ان هذه العودة، لا تكون في هذا المجال حركة بعكس الزمن، أي إلى الوراء، كما يريد البعض، ذلك ان الوحي بعد ان تحوّل إلى دعوة وشرع وثقافة ومعرفة، وجسّدته الجماعة في تجربة تاريخية، قد أصبح حاضراً ومستقبلاً، أي أصلاً ومقياساً وليس مجرد بداية ماضوية كأي أصل زمني آخر.

III ـ الأصل ودروس التجربة:

عندما درس «ول ديورانت» تاريخ حضارات العالم توصّل إلى حقيقة أساسية مفادها ان الحضارة تبدأ دائماً «حيث ينتهي الاضطراب والقلق»(٩٧). وتنطبق هذه الحقيقة تماماً على واقع الحضارة الاسلامية التي نمت في أعقاب الاستقرار الذي منحه الاسلام للمجتمع الذي أرسل إليه. فالله سبحانه وتعالى يرسل الأنبياء في فترات وصول حياة المجتمعات إلى أزمة مسدودة، بمعنى أنه لا يتدخل إلاّ في المناسبات الكبرى، وعوّد الانسانية على طبيعة إرادته وفعلها الحاسم في اللحظة الأخيرة. لكنه مع الاسلام أعلن عن نبوة أخيرة، ستكون بعدها نهاية العالم. ولعلّ في نهائية هذا الانقاذ الالهي تكمن الغاية الأساسية للدين الأخير، والتي أخذت شكل مهمة عالمية. وبهذا المعنى تجلّت الألوهية في الاسلام بوصفه علاجاً لأزمة المجتمعات كلها، ليس فقط تلك المحيطة بمكان وزمان التنزيل والنبوة، وإنما يشمل أمراض وآلام الانسانية كلها. وإذ نأخذ بعين الاعتبار ان نبوة محمد (صلعم) هي الصيغة الأخيرة للارادة الالهية، وانها لذلك دعوة مفتوحة على كل إنسان، نفهم توقيت التدخل الالهي وسببية بعث النبي (صلعم) وسط أزمة خانقة للحضارات الكبرى التي كانت تحتضر عشية الوحي. فقد كانت الوثنية في زمنها الأخير بمثابة خواء روحي وفراغ إنساني، وغدت طقوسيتها عاجزة عن إعطاء أية دلالة أو معنى للوجود؛ وانزوت اليهودية في روتينيتها وفقدت إمكانيات تواصلها العملي، كما إنعدمت القدرة على إحيائها أو تجديدها؛ وكانت المسيحية تعاني في الشرق، بما في ذلك بيزنطة وفارس وشبه الجزيرة، من تعددية أرخت بسلبياتها على عظمة الحضارات القديمة ودفعتها تدريجياً نحو الهاوية، كما ساهمت في عزل المسيحية نفسها عن روحانيتها؛ وتحول زرداشت إلى ذكرى، وكانت ديانته قد آلت بدورها إلى عقيدة سلطة وممارسة طقوسية. لقد كانت روحانية الشرق التاريخية، عشية الوحي، قد فقدت أهميتها في توجيه النمو الحضاري ـ الانساني العام للمنطقة التي خرج الاسلام من قلبها الصحراوي.

فالأفكار المتناقضة والعبادات العاجزة عن تجديد حركة الحياة لم تسفر فقط عن تدهور عقيدة التوحيد، وإنما طالت بسلبياتها البنية الاجتماعية برمتها؛ فأوقعت بها تفككاً عميقاً، وتجلّت في انفلات عقد الوحدات الاجتماعية وتفاقم أزمة الدول القائمة على مشارف شبه الجزيرة، وفي محيطها.

بديهي ان ينتهي كل ذلك إلى أزمة حضارية، وانهيار إرادة الابداع. فالحضارة

التي تفقد روحانيتها ووحدتها الداخلية ودورها في العالم، فانها بذلك إنما تعلن عن بداية انحطاطها.

صحيح «ان مستوى الحضارة في بيزنطة أعلى ولكن كانت ايران مملكة ترّق أكثر منها»(٩٨)، ولكنهما رغم ذلك دخلتا في تآكل متبادل. لم تكن التعددية المسيحية وإنقسامات الكنيسة وحدها وراء إنهيار الحضارة البيزنطية، ولكن أيضاً سلبيات التوظيف الامبراطوري للمسيح نفسه. كما لم تكن التأثيرات اليونانية والمسيحية الدخيلة هي التي دفعت الحضارة الفارسية نحو الهاوية؛ لا شك ان «دخول الحضارة الغربية فيها كان يقلق دين الدولة ويؤثر في نظام الطبقات»، ولكن ما هو جدير بالملاحظة أيضاً ان اتباع «زرداشت» كانوا قد وصلوا إلى أزمة عامة تبحث عن حل لها في صحراء العرب وأرجاء بيزنطة.

لقد فقدت بيزنطة وفارس روحانيتهما وقواهما التجديدية لحظة شروعهما في حرب متواصلة غاياتها دنيوية وسياسية وتوسعية، بدون أن يكون لها أية علاقة مع توحيدية الديانات التي قامت عليها صروح حضارتهما العظيمة. فقد «استمرت الحروب بين بيزنطة وإيران مدة طويلة (٦٠٤ - ٦٣٠) وانتقلت جميع ولايات بيزنطة الآسيوية ومصر إلى حكم إيران لمدة قصيرة. وكان والي إيران، حاكم هذه الولايات، يقيم في الاسكندرية التي أضرّت بها الحرب أقلّ مما أضرّت بمدن سوريا. وقد أخذت انطاكية في الانحطاط منذ القرن السادس من جراء الزلزال الشديد الذي وقع سنة ٥٢٩ م، وهجوم الايرانيين في عام ٥٤٠. وعمّرها الامبراطور جوستينيانوس ولكنها لم تستطع ان تسترد مكانتها القديمة. ودمّر الايرانيون مدن سوريا في القرن الخامس وقطعوا أشجار الزيتون وبقيت آثار التخريب ظاهرة فيها بعد مائة عام. ولا بدّ ان تكون آسيا الصغرى قد أصابها الضرر كذلك من استيلاء الايرانيين عليها حينما توغلوا حتى استانبول. ولما مال طالع الحرب إلى الامبراطور هرقل خرجت حدود إيران من هجمات البيزنطيين وحلفائهم الخزر بتلك الصورة نفسها. . .»(٩٩).

كان العرب وسط نزاعات فارس وبيزنطة قد دخلوا في أزمة مضاعفة. فحروب الجيران كانت تنقل جيوشها عبر الصحراء فيزرعون بدورهم الرعب في أرجائها، وينقلون سكانها إلى ولاءات متناقضة فارسية حيناً وبيزنطية أو حبشية أحياناً أخرى. بالمقابل لم يكن بمقدور العرب انتشال أنفسهم من أزمات غيرهم، إضافة إلى انهم كانوا بدورهم في «غزوة» دائمة أوصلت مجتمع الجزيرة وقبائله إلى أزمة أخطر، وصفها «سورديل» بأنها «أزمة إفلاس الانسانية القبلية»(١٠٠).

بين صراع الحضارات القديمة وتناحر دولها، وفراغ القبلية من معناها الوجودي،

كان العرب قد دخلوا في دورة حياة فارغة، لم تضبطها الحروب الامبراطورية ولم تمنحها الوثنية السائدة تعويضاً يناسبها، فانغمست تبعاً لذلك في أزمة حياة وأزمة انتماء.

وبينما كانت معطيات الواقع تشير إلى ضرورة ولادة منقذة، تدّخل الهي جديد، روح موحدة، مشروع أكثر انسانوية وشمولية . . . كان الوسط الذي خرج منه الاسلام قد أعلن إفلاسه النهائي مرة واحدة وإلى الأبد. لم يغيّر من نهايته المحتومة صموده الزمني القليل في أعقاب انتشار دعوة الاسلام. فقد نشرت الحروب القلق العام، وأعلنت الديانة التي أصبحت إيديولوجية دول عن عجزها أمام إلحاح الحاجة إلى تجديد روحي وفكري يلغي الحروب وينهي القلق ويفتح آفاق المستقبل.

أما الروحانية الشرقية التي تجسدت في أديان وتطورت في صيغة حضارات عظيمة، فان بريقها كان يعاني من خفوت قاتل. فلا هرقل استطاع ان يوحد شرق ما قبل الاسلام في ظل إيديولوجية واحدة، ولا الفرس الذين أعلنوا نهضة شرقية على حساب الحضارة الرومانية[١٠١]، استطاعوا ان يوحدوا الشرق حول «تراث ثقافي وروحي». فقد كان الشرق «يشكو في القرن السابع من فراغ إيديولوجي وسياسي. هذه الحاجة العميقة للهوية الجديدة والمفتوحة على المستقبل، هي التي كانت ثروة الاسلام»[١٠٢].

يختصر «غارودي» الوضعية الحضارية عشية نزول الوحي قائلاً: «عند ميلاد الاسلام، في القرن السابع، كان العالم منقسماً إلى امبراطوريات كبيرة: الامبراطورية الصينية وامبراطورية الهند وامبراطورية الساسانيين في إيران والامبراطورية البيزنطية، وفي أوروبا، بقايا الامبراطورية الرومانية في الغرب التي جزأها القوطيون والفرنجة. والحال ان هذه الامبراطوريات جميعها، سوف تنهار، في أقل من قرن، باستثناء امبراطورية طانغ T'ang (٦١٨ ـ ٩٠٦) الصينية، التي كانت في أوجها حينئذٍ وشطر من أوروبا حيث كان البابوات وبخاصة غريغوار العظيم (٥٤٠ ـ ٦٠٤)، قبل تفكك الامبراطورية الرومانية القديمة في الغرب، قد تولوا بأنفسهم جميع السلطات وكانوا يتوجون الملوك المنتصرين.

في كل مكان آخر ولا سيما في الامبراطوريتين الساسانية والبيزنطية، كان الانحطاط: تحلل سياسي لدول مركزية وبيروقراطية، لكنها غير قادرة على المحافظة على سلطتها في مقاطعات وولايات كانت تكثر فيها التمردات وعصيانات زعماء محليين؛ اختلال إقتصادي ناشيء عن هذه الفوضى السياسية وتفاقم المظالم الاجتماعية لصالح الاقطاعيين؛ وأخيراً تكاثر الانشقاقات والـ «هرطقات الدينية» التي

تعزى بوجه خاص، في الامبراطورية الساسانية، إلى تقهقر التنبؤية الزرادشتية نحو طقوسية مرزابة المجوس الزيرفانيين، منتفعين من امتيازات دين الدولة، الذي أعطاه الساسانيون نظامه الأساسي. وفي الامبراطوريات المسيحية في الشرق والغرب لم تكن التأملات اللاهوتية المتهلّلنة، وهي مسألة رجال الدين، تستجيب لحاجات الجماهير، بحيث ظهرت هناك حركة مزدوجة: تفريخ سريع لملل ونحل معلن عنها أنها هرطقة (أريوسية بيلاجيّة، نسطورية، مونوفيزية) من جهة، ومن جهة أخرى غموض رهيب في السلطتين الروحية والزمنية، اللتين ستقودان في كنيسة الشرق المسيحية إلى «بابوية - قيصرية»، وفي الغرب، إلى رئاسة البابا والكهنوت على الملكيات والامبراطوريات.

تجد هذه المنظومة من أديان الدولة صورتها الرمزية في فسيفساء القرن السابع حيث جرى تشخيص المسيح ببزة جنرال بيزنطي! وقد حلت مراتب الكنائس المسيحية محل مبنى الامبراطورية الرومانية بعد أن تمّ تقطيع أوصالها.

فان توسع الاسلام بتلك السرعة الخاطفة لم يكن يرجع إلى القوة العسكرية، التي لعبت دوراً محدوداً، ولكن قبل كل شيء، إلى ان عالماً جديداً، كان يلوح بوجهه، في مجتمعات راحت حضارات أربعة آلاف عام تغرق فيها في لجة الفوضى لآمال الجماهير المرهقة والمهانة.

كان أحد الأسباب الرئيسية لتوسع الاسلام السريع هو ان ثمة رؤية ديناميكية للعالم وللمجتمع عاملة على تجديد قيمة المسؤولية الشخصية في مجتمعات داسها فيها النظام الاقطاعي، محل رؤية توازنية، مسكونية للعالم، متجمدة في مراتبيات اجتماعية مبنية على الدم»(١٠٣).

وفق هذا السياق، يأتي الاسلام «ليضبط القلق القديم» على حد تعبير «هشام جعيط»(١٠٤)، ويفجّر الكبت الحضاري الذي نتج عن أزمة الروحانيات: التعددية الوثنية، تدويل نبوة زرادشت، انقسامية المسيحية وطقوسية اليهودية... كما أنه يأتي في سياق تعاظم الحاجة لسدّ فراغ الشرق وتأكيد استقلاليته عن كافة أشكال التعبير الخارجي. لقد أعطى الاسلام لهذا العالم تعبيره وحقيقته. «حقاً ان العبقرية الفارسية أيام الساسانيين قد تحررت من الهللينية، لكن لتعود وتجد نفسها أسيرة بنية روحية أدنى. ولم تظهر لذاتها إلاّ بالاسلام. ان العناصر الأصلية المختلفة لسوريا - بلاد ما بين النهرين، هي التي بنت قبة الصخرة أو جامع دمشق الكبير، بالهام كان مكبوتاً وحرره الاسلام. أكثر من أي نشاط للفكر، وأكثر من السحري نفسه، يعبّر الفن عن الاتحاد

الوثيق الخارق للعادة بين الاسلام والشرق، الأول يجد في الثاني موطنه الحقيقي، والثاني يجد في الأول حقيقته الروحية»(١٠٥).

وهكذا يندرج الاسلام في مسار التطوّر التاريخي للروحانية المنتجة، والوحي الذي أعلن نبوة محمد (صلعم) جاء ليؤكد الحاجة إلى تصحيح هذا المسار وتجديد القوة الروحية في الانسان. صحيح ان الاسلام تتضمن بساطة إيمانية وشمولية تشريعية، ولكن ما هو صحيح أيضاً ان روحانيته إستهدفت إعادة الاعتبار إلى مبدأ التوحيد ومن خلاله إلى إرادة الانسان التي تجلّت في تأسيس جماعة سوف تخرج من رحم أعمالها الحضارة الجديدة بعد زوال غيوم القرن الأول.

وسواء أكان الاسلام «فجراً لعالم جديد» أم كان «موتاً لثقافة وجدت فيه كفناً جميلاً»(١٠٦)، فانه يظل لحظة مفارقة جمعت الأثنين في نفس الوقت: فهو ولادة حضارة جديدة واحتضان لمأزق الحضارات القديمة. وبين الولادة والاحتضان جسدت حضارة الاسلام تواصل الماضي الشرقي فيها وتطوره من خلالها، وفي نفس الوقت أعلنت موته في ولادتها الجديدة وهويتها العالمية. بحيث تحول الشرق كله، بحضاراته وأزماته، إلى مولود جديد لم يلبث ان انطلق في العالم بحرية وانفتاح لا حدود لهما.

لكن هل يجوز اعتبار الاسلام أباً شرعياً ووحيداً لهذا المولود، أم ان هذا الأخير ليس سوى نسخ متأخر لولادة قديمة؟.

ذكرنا في صفحات سابقة ان الوحي دشّن عالمية من نوع حاسم ومختلف. فالتوحيد الاسلامي لم يعلن تناقضه مع الديانات الأخرى ولكنه في نفس الوقت، لم يسمح لها بمساواته. فهو تجاوز لمأزق هذه الديانات لحظة أفول روحانيتها المنتجة واستيعاب لها في آن واحد. وبالتالي، لا يصح إعتباره نسخاً لها ولا نفياً. فهي جزء منه ولكنها ليست هو. وهنا بالتحديد تكمن أهمية الاسلام: الاحتواء وعدم النفي. وبعبارة أخرى، تستمر الديانات ونماذجها الحضارية في منطق الاسلام نفسه، فيحفظ هو روحانيتها الصافية ويعترف بانجازاتها ويكرسها في الحياة والمجتمع، بينما تنخرط هي في تفاصيله وتستقر في بنيته الحضارية الجديدة والواحدة.

تزيد عالمية الاسلام هذه العلاقة وضوحاً ورسوخاً. ذلك ان نبوة محمد (صلعم) ختمت التجارب الدينية وأكملت الدعوات. واذ يشمل الاسلام رسالات الأنبياء كلهم فانه بذلك يتجاوز حدود كل واحدة منهم ويصطحبها معه في عالميته التي تميّز بها

لوحده. وبالتالي فان روحانية الاسلام الشاملة للروحانيات السابقة عليه وعالميته المتجاوزة لمحدودية الدعوات السابقة، هما في أساس ما يجيز اعتبار الاسلام أصلاً لذاته ويبعد عنه تكرارية الماضي ونسخه.

إذن، انطلق الاسلام من أصالته الروحية ـ العالمية ليؤكد حقيقته التي ليست، في أي حال من الأحوال، ترداداً لماضٍ حضاري في زمن متأزّم. وكما فعل مع التجارب الروحية الأخرى بأن طوّرها وأكملها وسعى إلى انتزاع ما علق بها من سلبيات، عمل أيضاً على اختيار ما يتناسب وأصالته من إرث تلك التجارب. بيد انه وضع هذا الاختيار في سياق خلق جديد آل معه الاختيار إلى وضعية تأثير هامشي مقابل التطور الملحوظ الذي ميّز عملية البناء الحضاري الاسلامي والذي كاد أن يجعل إرث الجيران مجرد ذكرى. من المتعارف عليه ان الاسلام استمد جذور حضارته من ثلاثة مصادر: أولاً، «الشرق القديم خصوصاً فيما يتصل بالنبوة السامية والشريعة الموسوية والثنائية والتصورات الأخروية الفارسية، والصورة التي رسمها البابليون للكون». ثانياً، «الحضارة اليونانية الرومانية على صورة الهلينية وبخاصة فيما يتعلق بالحياة اليومية وبالعلم والفن». ثالثاً، «المسيحية بما لها من عقائد وتصوف»(١٠٧).

وبينما يعكس الاسلام ـ كدين ـ استيعاباً واحتواء لكافة الجوانب الروحية الخاصة بهذه الأسس، تشير حضارته إلى أخذٍ مدروس وشمولي لا يحدّ من نمو المعرفة ولكن يوجّه الاستعمال. واذ ينفتح الاسلام على الحضارات والمعارف الأخرى، فانه في نفس الوقت يضع حدوداً لوظيفة هذا الانفتاح: تأكيد فكرة التوحيد، والعمل على تكريس عالمية الدعوة والجماعة. بالمقابل، يغدو كل ما يمّس هذه الوظيفة منزلقاً، يدعو الاسلام إلى معرفته دون العمل به، وفي أسوأ الأحوال يبرر جهله. ففي مرحلة أولى كان «العقل» الاسلامي يبحث في وسائل تكريس وتعقّل مبادىء الاسلام، وتحويلها بالتالي إلى تكوين ثابت وأولي لحياة المؤمنين؛ وفي مرحلة ثانية إرتكز على صلابة الايمان ورسوخ العقيدة فانفتح على المعارف والثقافات يدرسها، يحلّلها، ينتقي منها، ينتقدها، يحفظها ويعمل بما يراه مناسباً منها مع جوهره. بحيث تتحول تجربة الآخرين إلى تفاصيل في بنيته الجديدة، يستعملها هو بملء إرادته، فهي تستمر فيه ولكنه وحده الذي يحدّد لها كيفية وغاية استمرارها.

عملياً، لم يغفل المسلمون تركة بابل في الطب والرياضيات والجغرافيا والفلك والقانون، ولم يستخفوا بحضاراتهم العظيمة التي غذّت أعمال السومريين والاكاديين، وأمّدت الاغريق واليونان والفرس والهنود بكل ما لديها من علوم وتجارب. كما أنهم لم

يقلّلوا من أهمية الجهود المصرية التي أغنت الانسانية جمعاء. فالحضارة المصرية هي «أول من وضع التقويم الشمسي (٢٧٨١ ق.م.)، وبرديات عن الجراحة والطب الظاهري، وقواعد الحساب على الأساس العشري، ومبادىء الجبر وهندسة المسطحات والمجسمات مما لم تعرفه أوروبا إلاّ بعد ثلاثة آلاف عام»[١٠٨]. واذ تنتقل حضارتا بابل ومصر إلى الاسلام عبر اللغات القديمة وتتوضح في معارف اليونانيين والفرس والهنود، فان هؤلاء الأخيرين كانوا بدورهم مجال اهتمام كبير. فقدانفتح الاسلام على الحضارة اليونانية إلى حدّ المبالغة، بيد انه استطاع قبل فوات الأوان من تحديد غاية الانفتاح ووظيفته، والخروج منتصراً من منزلقات العقلانية المطلقة.

يذكر «ابن النديم» في فهرسه ان المسلمين ترجموا معظم الانتاج المعرفي اليوناني في الفلسفة والأدب والطب والرياضيات والنجوم والفلك وسائر علوم الطبيعة، بطريقة تساعد على القول ان المسلمين أعادوا كتابة الحضارة اليونانية كلها باللغة العربية. ففي الفلسفة ترجموا كتب أفلاطون وأرسطو وتلامذتهما، وما كتبه جالينوس في الفلسفة والأخلاق، كما ترجموا كتب أبقراط الطبية وجميع ما كتبه جالينوس في علوم الطب، وكتب أخرى ذكرها «ابن النديم» نقلاً عن اليونانيين وخاصة فيما يتعلق بصناعة العقاقير وطرق الاستشفاء. . أما باقي العلوم فقد انتقل أهمها إلى اللغة العربية وأصبحت بدورها مجال بحث ودراسة. فمؤلفات أقليدس وأرخميدس وأبلونيوس ومنالاوس وبطليموس وابرخس وديوفنطس وغيرهم أصبحت في متناول المسلمين، وعن طريقهم أصبحت في متناول كل باحث عن المعرفة[١٠٩].

من ناحيتها، كانت حضارة الفرس في الأدب والشعر والتاريخ والسياسة والادارة وعلم النجوم والمذاهب الدينية قد دخلت إلى الاسلام عن طريقين: الترجمة والايمان. فالعرب تمكنوا من التفاعل مع الفرس بفضل أعمال المترجمين، والفرس انخرطوا في الاسلام وأعطوا لحضارتهم إنتماءً جديداً. وكما الغى العرب «جاهلية» ثقافتهم لحظة دخولهم في الاسلام، كذلك فعل الفرس عندما ألغوا ازدواجية هويتهم الحضارية واندمجوا في الدين الجديد بكلية ملحوظة[١١٠].

أما الحضارة الهندية فقد وصلت إلى المسلمين بعلومها وأخلاقها وتصوفها، فوجدت في دينهم إهتماماً ووجدوا فيها فائدة. ويذكر «ابن أبي أصيبعة» في موسوعته الطبية ان علماء الهند في الطب والنجوم والفلسفة والفلك والرياضيات كانوا محط ترحيب وإعجاب الخلفاء العباسيين[١١١]. وعن طريق الاحتكاك والصلات المباشرة أعطى هؤلاء العلماء أهم ما أتت به حضارتهم إلى المسلمين الذين تلقفوها وطوّرها بما

يتوافق مع إيمانهم وأسلوب حياتهم ؛ أما العلماء أنفسهم فمنهم من بقي هندوسياً ومنهم من اختار الاسلام ديناً(١١٢).

بالنسبة لتراث العرب وحضارتهم قبل الاسلام ، فانهم لم يقدموا شيئاً كبيراً بقدر ما أخذوا وجوداً جديداً. لقد أعطى الاسلام الجزيرة العربية فخر التنزيل ومشقة الدعوة وأخذت منه الايمان والمعرفة ، وبواسطتهما أصبحت محط أنظار العالم لقرون طويلة . واذا كان المسلمون قد وجدوا في حضارات اليونان والهنود والفرس ثروة تحتاج لقوة تعرف كيف توظّفها ، فانهم لم يجدوا في زوايا الصحراء غير جاهلية تزينت بفروسية وبلاغة ، ولولا كمون إرادة الايمان في النفوس لكانت الوثنية أكبر تهديد للاسلام في عقر داره .

ليست مبالغة إذن اعتبار تجربة العرب الحضارية قبل الاسلام شبه معدومة ، ووصفها بعد الاسلام بأنها رمز لحقيقة الخلق الجديد . «وفي الواقع فان درجة الحضارة السائدة في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام كانت لا تزال متدنيّة جداً ، باستثناء ذلك العالم العريق الذي كانت تمثله في طرفها الجنوبي وضمن حدود جغرافية طبيعية ، تلك «العربية السعيدة» ، ذات الجبال العالية الخائضة في البحر الأحمر والمحيط الهندي ، والتي تتمتع بمزايا المرتفعات وفوائد اقليم الرياح الموسمية الرطب . وفي وديان اليمن العالية وفي حضرموت المزدانة بالبساتين الجبلية ، هناك كانت قد تطورت ممالك حضرية غنية مستقرة ، عاشت على تصدير محاصيلها من المرّ والبخور ، ومن التجارة التي كانت تقوم بها بين الهند وبلاد البحر المتوسط . إلا ان هذه الممالك الصغيرة ، ومنها سبأ ومعن وقتبان وأوس ، وجميعها أسماء ارتبطت بمنشآت شهيرة كسد مأرب أو قصر غمدان ، لم يكن لها سوى تأثير مؤقت ومحدود . . . بيد اننا على الأقل نعلم يقيناً ان بريق ازدهارها ، عندما كانت تمّد العالم اليوناني ـ الروماني بالعطور والأفاوية ، قد خبا ، وأعقبه انحطاط زادته حدة الصعوبات الاقتصادية التي عاناها الشرق الأدنى إبّان فترة احتدام التنافس المرير بين الامبراطورية الساسانية والامبراطورية البيزنطية . وفي القرن السادس تمكن البدو ، الذين كانوا يحيطون بتلك الممالك ، من البروز بقوة السلاح والاستيلاء على تجارتها القديمة ، بينما عمّ الخراب منشآتها الزراعية المتقنة . أما التركة التي ستخلفها للاسلام فيمكن التماسها في مجال المرويات الأدبية الشفوية ، أي تلك التي امتزجت بتراث العرب الذين انتشروا في وسط شبه الجزيرة أو في شمالها محتفظين بذكرى نسب يمني قديم ، أكثر مما يمكن التماسها في مجال الأخذ عن ثقافة مادية بائدة أدانها القرآن لأنها كانت تعبيراً عن كبرياء علم وثني مندثر»(١١٣).

وإذ ينهل الاسلام من هذه الحضارات جميعها ، هل يكون بذلك قد أقام صرح

حضارته على قاعدة هذا الارث المتعدد أم أنه أقامه على خصوصية المنهج الذي تفاعل المسلمون بواسطته مع هذا الارث؟ بمعنى آخر، هل أسّس الاسلام أصوليته الحضارية على غيره، أم أنه بتفاعله واستيعابه وتوظيفه وتطويره لمعارفه ومعارف غيره وابتكاراته وتطبيقاته لقوانين الاسلام على جميع المستويات يكون قد أنتج أصالته؟.

صحيح تماماً ان الشرقيين جميعهم اشتركوا في صناعة حضارة الاسلام(١١٤)، لكن ما هو صحيح أكثر ان الاسلام وحده يشكل جوهر هذه الصناعة الحضارية، كما أنه بتدخله التاريخي، استطاع وحده أيضاً أن يهب الحياة للأعمال الغابرة العظيمة والتي كادت أزمة الامبراطوريات ان تقضي عليها وسط الحروب والنيران.

من هنا تبرز أصالة الاسلام بصفتها التعبير المكثّف عن ماهية التجربة التي نسجت معالمها خصوصية الاسلام كدين ودنيا. فالممارسة الحضارية نمت ووصلت إلى ذروتها بفضل منهج التفاعل والاستيعاب والتطوير والانفتاح. فكما بثّ الاسلام الروح في حياة الشرق المتهاوي، عمل أيضاً على إيقاظ إرادته وحفظ تراثه، وإعادة خلقه بصورة جديدة. وخارج هذه الاعتبارات يفقد الاسلام أصالته التي دأبت التجربة الحضارية على تأكيدها. والأدلة على ذلك كثيرة ومتنوعة.

أرخت وضعية الغلبة ظلالها على المعرفة الغربية للاسلام، ونشرت في غالبية التحاليل الاستشراقية فكرة سلبية عن الحضارة الاسلامية من جهة أصالتها. وقد أسفرت الغلبة المعرفية عن تحامل ملحوظ. ويمكن في هذا المجال التوقف عند إستخلاصين: الأول، وهو ان الحضارة الاسلامية ليست أكثر من صياغة عربية لحضارات الآخرين؛ والثاني، وهو ان المسلمين عامة لم يمارسوا أكثر من تشييد جسر عبور وصلت بفضله حضارة الشرق القديم واليونان إلى الغرب النهضوي. أي انها باختصار تقليد ونسخ وعملية «ترانزيت» حضاري. أما الأصالة فانها لا تتعدى كونها تحسينات طفيفة وخارجية على جسم غريب.

قد تكون هذه الفكرة مبرّرة عند الباحثين عن إثباتات الفصل بين روحانية الاسلام ومساره التاريخي، وذلك في سياق تمهيد الطرق أمام نفي الاسلام كهوية وشريعة وليس فقط إنكار أصالته الحضارية. بيد أنها ليست مبرّرة على الاطلاق عند أي باحث عن معرفة موضوعية ويقينية بأصول الحضارات وتاريخها إذا كان بصدد السعي إلى إيجاد أفضل الوسائل لتعايش الحضارات وتوازن علاقاتها.

لا نشك لحظة في الغاية من هذا النفي القسري لأصالة الاسلام، خاصة وأنها ـ أي الأصالة ـ ترمز مباشرة إلى الوحي. ذلك ان عزل الحضارة عن الوحي يمهد لنزع جوهر الخصوصية ليستبدله بانتماء آخر: ربط الحضارة بالزمن، بالمتغير، بالدولة وليس بالالوهية التي تؤهلها لضبط حركة التاريخ والتعبير عنها. واذ تنتفي روحانية الاسلام في لحظة عزل الوحي عن الحضارة، تصبح هذه الأخيرة وليدة ممارسة خاصة بدولة ـ مرحلة، وبالتالي فان انحطاط هذه الدولة ـ المرحلة في تحولات الزمن يؤول إلى وضع الحضارة برمتها في تبعية لأصل جديد، أراد مؤدلجو الغلبة أن يكون «الغرب» هو هذا الأصل الذي يمنح، من خارج، الحياة للجماعة المنهارة في أعقاب هزيمة دولتها.

بالمقابل، تستوي حضارة الاسلام، وفق ما تقوله معطيات التجربة، على قاعدتين: الاقتباس والتطوير. وتتبع كل واحدة منهما إلى وظائفية الممارسة وغايتها. أي ان الاسلام انطلق من الغاية أثناء تحديده للفعل الحضاري العام، ودفع في نفس اللحظة هذا الفعل إلى آفاق لم يكن يعرفها من قبل. بحيث يتحول الاقتباس إلى أخذ مشروط بالغاية منه، وهو الأمر الذي يدخل الاقتباس نفسه في احتمالات التطوير والتغيير. وبالتالي، يتحول إلى جسر عبور ومنه إلى خلق وإبداع جديدين، في مكان وزمان مختلفين.

ونذكّر هنا مرة أخرى بأن الفعل الحضاري في الاسلام يبدأ بخطوة معرفية أولية قائمة على التفكّر في معاني القرآن وكيفية انتقالها من مستوى الايمان إلى مستوى التجربة التاريخية. وبذلك يفتتح القرآن نشاطية العقل وأبواب العلم ويؤسّس رؤية للعالم تربط الابداع الفردي والجماعي بالوحي. ويصبح هذا الأخير مرجعاً لشمولية معرفية أوسع تتناول تفاصيل التنزيل ومسار النبوة في الزمن، يتحول بواسطتها الاسلام من إيمان صافٍ بالالوهية إلى إدراك متنامٍ بدلالات النبوة والقرآن وبكيفية تحققهما في المجتمع.

وبينما تتأصّل المعرفة في بنية عقائدية وتشريعية وسلوك روحي ومادي، تصبح الوحدة بين الممارسة والمعرفة ضرورة وواجباً يخرجان من صلب الدين. وبناء عليه لا يعد ممكناً الفصل بين الايمان وبين تجلياته في تجربة الجماعة. من هنا تنشأ الحاجة إلى توافق مستمر بين أفعال الانسان والغايات التي تحددها العقيدة، بحيث يغدو أي فصل متعارض معها إلى بداية خروج عنها، الأمر الذي يؤدي مباشرة إلى الشرك.

وفق هذا السياق، تأتي الحضارة بوصفها تمظهراً لتطور الوحدة بين الدين والمجتمع. فالأول يحدّد المبادىء والأهداف، والثاني يمارسها في الواقع، وأي

انفصال بينهما يلغي مبّرر وجود الأول ويرجع الثاني إلى الفوضى التي مهّد الوحي لزوالها. وبذلك يكون الدين قد تحكّم كلياً بالممارسة الانسانية، الأمر الذي يحول دون إندفاع الجماعة بشكل غير منضبط تجاه معارف الآخرين. وإلى هذه المفارقة الأساسية ترجع أصالة التجربة الحضارية في الاسلام: قبول إرث الآخرين داخل المنظومة المعرفية ـ العقيدية واستخدامه وفق الغايات التي حدّدتها مبادىء الشريعة بصورة قَبْلية. وبهذا المعنى تكون الأصالة رمزاً للعلاقة بين «العام» المعرفي والحضاري وبين «الخاص» الاسلامي. من هنا تأتي حقيقة التفاعل الحضاري الذي لن يكون إعتباطياً أو عشوائياً وإنما مدروساً ومشروطاً، كما لا يكون الاقتباس نسخاً حرفياً بقدر ما يكون انتقائياً وهادفاً. ينطبق نفس الشيء على الفعل الحضاري الذاتي الصرف الذي يربط الابداع بالغائية الاسلامية، وتعطي هذه الأخيرة وحدها قيمة التجربة ومعناها. وسواء أكانت الحضارة تفاعلاً مع «الخارج» أم تطوراً من «الداخل» فانها لا تستقر أو تستمر أو تزدهر إلّا قياساً لدرجة إنسجامها مع الارادة الالهية.

وهذا ما يفسّر الأسباب التي جعلت الاسلام يهتم بالكيفية التي تتجسد بواسطتها الحضارة ـ وخاصة المعارف والعلوم ـ في الوقائع الطبيعية والاجتماعية والانسانية، وتدفعه إلى بذل عناية فائقة بالغايات التي تجري اليها. ووفق منطق الاسلام يكون السؤال دائماً «لماذا» أو الغاية. وفي حين يتمكن المسلم من معرفة أهداف أعماله كخطوة أولى، يصبح البحث عن الكيفية مسألة تنفيذية، أي موضعة مباشرة للأهداف. إذ ليس شكل الحضارة هو المهم، وإنما غايتها. ولما كانت الحضارة في الاسلام تعبيراً عن نمو علاقة الانسان بالله، فانها لذلك محكومة بغائية إنسانية توحّد المعرفة كلها بالوجود، وبالتالي تبحث هذه العلاقة عن كافة العوامل التي تغذّيها والتي يمكن توفّرها في تجارب الآخرين، فتصبح عندئذٍ ضرورة علمية. وإذا أخذنا المعرفة الطبية كمثال، يمكن أن نجد فيها تأكيدات قاطعة على صحة هذه الملاحظة المنهجية.

بعكس الرأي الذي كان سائداً في الغرب الوسيطي والذي كان يعتبر «خلاص الروح أكثر أهمية من شفاء الجسد»[١١٥]، كان الطب الاسلامي جهداً هائلاً يهدف إلى سلامة الانسان المؤمن الذي ينبغي عليه أن يكون في تمام الصحة الجسدية والعقلية لكي يتمكن من القيام بدوره كاملاً في الحياة الدنيا والتمتع بما سمح الله به.

ولما كان الانسان هو الغاية الفعلية للمعرفة الطبية، فان تحصيلها وتطويرها وتطبيقها إنما يدخلون في سياق غائية إسلامية أعمّ تعطي للانسان ـ بما هو كذلك، أي إنسان ـ أهمية دنيوية تؤهله وحدها لسعادة الآخرة.

لذلك كان الطب في الاسلام ممارسة إنسانوية بالدرجة الأولى، وكان في نفس الوقت مجال إهتمام مذهل من قبل الجميع: أفراداً ومؤسسات. ولذلك أيضاً كان التطبيب مجانياً وتعليمه مشاعاً وتطبيقه إلزاماً والبحث عنه ضرورة. وهذا يعني ان الاسلام «جعل علم الأبدان قريناً لعلم الأديان»، على حدّ تعبير «ابن أبي أصيبعة»(١١٦). صحيح تماماً ان الطب الاسلامي قد أخذ الكثير من المعارف الطبية عن الاغريق والفرس والهنود والعرب والسريان والمصريين والبابليين، لكنه استطاع أن يستوعب هذه المعارف كلها ويحسن توظيفها، بل استطاع أيضاً ان يقنع أصحابها بالاسلام كإطار لممارسة المعرفة الطبية كفن علاج وعلم. وتؤكد الوقائع العلمية حقيقة ان المسلمين لم يقفوا عند حدود الاقتباس والتقليد، وإنما أدخلوا طب الآخرين في منظومة الاسلام، سواء أكان ذلك من ناحية الممارسة أم كان من ناحية تطوير المعرفة نفسها. بحيث يمكن القول ان طب الآخرين كاد يصبح هامشياً بالمقارنة مع جهود المسلمين التطويرية واكتشافاتهم العظيمة ومدى أهميتها العلمية والتاريخية. إضافة إلى حقيقة أخرى تتعلق برفع قيمة الطب نفسه وترقيته من مستوى الفن الفردي إلى مستوى مؤسساتي. ففي الغرب الوسيطي، على سبيل المثال، كان الطبيب رمزاً للجهل وكان عمله ضرباً من السحر، حتى ان بعضهم كان يرى في الطب خروجاً عن المسيحية وتعاليمها. وتقول «زيغريد هونكه» ان الغرب كان يعتبر «التعاطي بعقاقير غير عقاقير الكنيسة وأدوية الروح، أو ممارسة مهنة الطب، وإجراء العمليات الجراحية بآلالات عملاً دون مركز الكنيسة، ودون جلال الروح وقدسيتها: انه لمشين حقاً ان يعمل الطبيب بيديه»(١١٧). كما ان المستشفى لم تظهر في الغرب إلّا في أعقاب الحروب الصليبية وبتأثير الاحتكاك بالمسلمين الذين لم يترددوا في نشر المؤسسات التعليمية والاستشفائية في جميع المدن الاسلامية. كما ان قسماً كبيراً من أموال الدولة كان مسخّراً لتطوير هذه المعرفة. في القرن العاشر، وفي الغرب حيث كان الطبيب ساحراً، كانت قرطبة تفتح أبوابها ومستشفياتها الخمسين لكل من أراد دراسة الطب أو العلاج. إضافة إلى ذلك كله، أبعد الاسلام عن الطب صفة التجارة والكسب المادي وأحاطه بهالة إنسانية جعلت الطب تابعاً لمصلحة المريض وشفاء المجتمع. ان طبيباً كبيراً كالرازي مثلاً، غالباً ما كان يدفع من أمواله الخاصة ثمن العلاج والأدوية والاستشفاء والراحة والغذاء للمريض، وفي بعض الأحيان، كان يهبه المال، إذا كان المريض معدماً. وإلى جانب الصفة الانسانوية للطب، إشترط الاسلام توفّر قدرات فكرية وشخصية عند الطبيب، لكي يصيب في عمله النجاح المطلوب. ففي القرن السادس للهجرة (القرن الثاني عشر ميلادياً) وضع «نظامي عروسي» كتاباً خاصة بالطب كمهنة ومعرفة جاء فيه: «يجب أن يكون الطبيب صاحب مزاج وديع، خلق رزين وبصيرة

نافذة ـ ان نفاذ البصيرة هو إحدى حركات الفكر في تشخيصاته الصحيحة، أي انها إنتقال سريع للمعلوم والمجهول. وكل طبيب لا يعترف بسمو الروح الانسانية، لا يمكن أن يكون ذا طبع حسّاس؛ وكلما يكون جاهلاً بالمنطق، لا يكون طبيباً للروح؛ وكلما كان غير مدعوماً بالحضور الالهي، كلما كان مفتقداً لنفاذ البصيرة؛ لكن من لم يكن ثاقب الفكر لا يتوصل إلى الاحاطة بسبب المرض، ذلك ان الظواهر المرضية إنما تدرك إنطلاقاً من النبض الذي يضرب مرتين، انقباض وانبساط مع توقف بينهما»(١١٨).

أما المستشفيات فقد كانت ملكية جماعية، بمعنى أنها كانت عامة ومجانية، يرتبط وجودها بحاجة الناس إليها. لقد ورث المسلمون أهم مستشفيات الشرق، وخاصة الاسكندرية وجنديسابور، لكن الطب منذ بدء الدعوة إلى أواخر العصر الوسيط كان يتعرّف على نفسه في مئات العلامات التي تظهر أصالته وخصوصيته قياساً لما ورثه عن الآخرين. فقد غدت المستشفيات معاهد لتعليم الطب، وأصبح هذا الأخير قبلة العلم، ينهل منه الخاصة والعامة، البسطاء والعلماء، بحيث غدت المعرفة الطبية بمؤسساتها وفنونها ظاهرة عامة يبحر العالم في تعقيداتها، ويقبل الانسان العادي على تطبيقها في حياته اليومية. فلم تصادر المؤسسة جماعية الوعي، بيد أنها لم تبقيه في مستواه الشعبي أو الموروث. عندما تناول الطب الاسلامي الانسان في شموليته، كوحدة الجسد والروح، وارتباطه بمحيطه الكوني، فانه يعبّر بذلك عن أمانته للفكر التوحيدي للاسلام. وبالرغم من أصوليته بالنسبة للتقاليد القديمة الخاصة بالاغريق أو الفرس أو الهنود، فان الطب، وعلى غرار علوم كثيرة قبل الاسلام، قد تأسلم بعمق، واخترق البناء العام للحضارة الاسلامية. وقد استمرت نظرياته تتحكم بعادات الغذاء اليومي لدى المسلمين حتى أيامنا هذه؛ إضافة إلى تأثيرها في صياغة مفهوم شمولي للانسان تتحقق بواسطته صحة الانسان بمصطلحات التوازن والتراتبية. لقد جعلت هذه الأفكار، من خلال قرابتها لمسوّغات الاسلام الايديولوجية، الطب واحداً من العلوم الأكثر شعبية ورسوخاً في الحضارة الاسلامية(١١٩).

وانسجاماً مع منطق الاسلام في ملكية المجتمع ومساواة الناس، كانت المستشفيات ملكاً للجميع، تسّد الدولة نفقاتها، ويدخلها المرضى إلى أي فئة إنتموا، وبأية عقيدة آمنوا. وعندما إفتتح الخليفة المنصور «قلاوون» المستشفى الذي حمل إسمه في القاهرة، أعلن قائلاً: «اني قد وهبت هذا المستشفى إلى أندادي وأتباعي وخصصته للحكام والخدم، للجنود والأمراء، للكبار والصغار، للأحرار والعبيد، للرجال والنساء على السواء»(١٢٠). وكانت هذه المستشفى، مثل كثير غيرها، مؤسسة

إجتماعية ـ معرفية شاملة، تحتوي على حمـام عام وصيـدلية تؤمّن الأدويـة للمرضى ومدرسة لتعليم الطّب وتحضير العقاقير. كما أنشأ المسلمون، لأول مرة، المستشفى الميداني، الذي كان أشبه بمستوصف كبير يرافق الجيوش في رحلاتها ويتجوّل على الأماكن النائية حيث تتفشى وتنتشر الأمراض والأوبئة.

تظهر المسألة على المستوى المعرفي الصـرف شديـدة الأهمية لمـا تبرزه من تأكيدات على أصولية الطب الاسلامي رغم إقتباساته المتنوعة. ولسنا في مجال كتابة تاريخ الطب، لكن مراجعة سريعة لمكانة «إبن سينا» أو «الرازي» أو «الزهراوي» في تاريخ الطب ودورهم في ازدهار المعرفة الطبية في الغرب، تكشف إلى أية درجة كان المسلمون مصدراً مستقلاً ومؤسّساً وناشراً لهذا العلم[١٢١].

صحيح ان المسلمين إستفادوا كثيراً من كتابي «أبقراط» (عهد أبقراط والفصول)، وتفسير «جالينوس» لهما، بعد أن نقلهما «حنين بن أسحق» إلى العربية وصحّحهما من بعده «ثابت بن قرّة الحراني»[١٢٢]، لكن ما هو صحيح أكثر أنهم لم يكتفوا بما حملته إليهم معارف اليونانيين الطبية، بقدر ما أضافوا وصحّحوا وجدّدوا وإبتكروا.

فقد أدخل المسلمون إلى المعرفة الطبية المشاهدة والتجربة والمنهج التجريبي والفحص العيادي ـ السريري والمراقبة والتشخيص والعوامل النفسية والبيئية، إضافة إلى معرفة المصادر الخارجية للمرض مثل الجراثيم والأمـراض المعديـة والوراثيـة، وأهمية المعالجة النفسية وتأثير الموسيقى في البشر والحيوانات على السواء. كما عرفوا أعراض السّل والجذام وخلل الأسنان، وميّـزوا لأول مرة بين عـوارض التهاب الـرئة والتهاب البلورة، وبين التهاب السحايا الحادّ والثانوي، وبين المغص المعدي والمغص الكلوي...

كما عرفت الجراحة أكبر تطوّر نوعي لها على أيـدي المسلمين، مثل جـراحة العظام وقدح المياه الزرقاء من العين ووقف النزيف الدموي. وكان «علي بن عباس» أول من استخرج الحصاة بواسطة الشقّ؛ وذكر «الزهراوي»، في كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف»، كيفية العلاج بالكي وجراحة العظام (علاج كسر العظام وخلعها)، إضافة إلى أكثر من مائتي شكل من أدوات الجراحة، وهو أول من إستئصل المثانة النسائية وشقّ القصبة الهوائية وأوقف نزيف الدم واستئصل اللوزتين. وقد إحتوى كتابه على ثلاثين مجلداً تشمل أهم المعلومات في ميادين الطب والصيدلة والجراحة والآلات الجراحية، وكان بحق من أكبر جراحي العصور الوسطى على الاطلاق[١٢٣].

أما «أبو بكـر الرازي»، فقـد كـانت كتبـه (الحـاوي، رسـالـة في الجـدري، المنصوري . . .) مرجعاً لدراسة الطب في الغرب عدة قرون. وقد إعتمد على التجربة أكثر من الترجمة، وبرع في خياطة الجروح، اذ كان أول من استعمل أمعاء الحيوان في التقطيب وأول من صنع فتائل وخيـوط الجراحـة، وأول من عالـج أمراض الجـدري والحصبة. . . (١٢٤)

من جهته، ظل كتاب «القانون» لابن سينا متربعاً على عرش المعرفة الطبية في العالم حتى القرن السابع عشر. فقد شكل دائرة معارف طبية وإحتوى على ٧٦٠ عقاراً للمعالجة، وتناول وسائل الشفاء من العديد من الأمراض الجلدية والتناسلية والعصبية، كما ذكر كيفية العلاج النفسي والتشخيص المقارن والاستدلال من الظواهر، ووصف الالتهـاب السحـائي وطـرق عـلاجـه، كمـا فـرّق أسبـاب الشلل بين داخليـة وخارجية. . . (١٢٥)

وكان «إبن الهيثم» قد أثبت بطلان نظرية «بطليموس» حول الانعكاس الضوئي. وحقّق في كتابه «المناظر» سبقاً علمياً عندما إعتبر الرؤية نتيجة لانعكاس الضوء الخارجي في العين بدلاً من العكس، وذلك بالرغم من أن الغرب ينسب نظريات «إبن الهيثم»، في القرن العاشر الميلادي، حول انعكاس وإنكسار الضوء إلى «نيـوتن»، في القرن السابع عشر. كما نسب إلى «وليم هارفي» اكتشاف الدورة الدموية الصغرى، الذي توصّل اليه «إبن النفيس»، الذي كان أول من تحدث عن تنقية الدم من الرئتين، وانتقد نظرية «جـالينـوس» المتعلقـة بمجـرى الـدم الـوريـدي من البـطين الأيمن والبـطين الأيسر. . . (١٢٦)

وإضافة إلى مساهمات «ابن سينـا» و «الخافقي» و «إبن البيـطار» في تطور علم الصيدلة والعقاقير، كان المسلمون أول من استعمل المخدّر في العمليات الجراحية، مثل الأفيون والحشيش والثلج والماء البارد، بدلاً من المسكرات التي كان يستعملها من قبلهم الهنود واليونانيون . . .

لا تشكّل المعرفة الطبية إستثناء القاعدة. فقد إقتبس المسلمون عن غيرهم علوم الفلك والرياضيات والميكانيك، واعترفـوا صراحـة بذلـك، ثم أضافـوا اكتشافـاتهم ومناهجهم، بحيث يغدو مستحيلاً درس تاريخ العلم بمعزل عن مساهمات المسلمين النـوعية والمتعـددة. فقد تـرجم «محمد بن ابراهيم الفزاري» كتـاب «بـرهمبكت» المشهور: السد هانتا او سند هند، الذي أهداه الفلكي الهندي «كانكا» إلى الخليفة

المنصور، وهو الكتاب الذي يتضمن أهم ما احتواه تراث الهنود في الفلك والرياضيات. وترجم «إسحق بن حنين» كتاب الأصول والأركان لاقليدس، وهو خلاصة الهندسة اليونانية. كما ترجم «إسحق» نفسه كتاب «المجسطي» الذي يحتوي أهم ما توصّل إليه «بطليموس» في الرياضيات والفلك. وبذلك يكون المسلمون قد أخذوا عن الهنود الأعداد والنظام العشري، وعن الاغريق حساب «فيثاغوراس» وهندسة «اقليدس» وفلك «بطليموس»، ثم ما لبثوا ان أضافوا وابتكروا.

فقد توصّل «البيروني» و«ابن سينا» و«الادريسي» إلى قانون الجاذبية، الذي عرف تطوراً ملحوظاً على يد «الخازن» الذي كان أول من تحدث عن جذب الأجسام إلى مركز الأرض، وحدّد قوانين الجاذبية انطلاقاً من سرعة تساقط الأجسام وأوزانها، قبل «نيوتن» بعدة قرون. وهو الذي اكتشف أيضاً الضغط الجوي قبل «توريشللي». وكان «ابن سينا و«البيروني» قد اكتشفا ان سرعة الضوء أكبر من سرعة الصوت.

أما في الرياضيات والهندسة، فان جبر «الخوارزمي» يظّل طاغياً على كل ما سبقه، إضافة إلى اكتشاف عدد «الصفر» واكتمال النظام العشري، الكسور العشرية، المتواليات الحسابية والهندسية، الهندسة التحليلية، حساب التفاضل والتكامل، اللوغاريتم، المثلثات، المتوازيات، المضلعات، تصنيف المساحات والأحجام... كما عرف علم الفلك ازدهاراً إسلامياً تمثّل في التطور التجريبي والتقني لهذا العلم؛ فكانت إبداعات المسلمين في صناعة وإستعمال الأزياج، المراصد، الآلات الفلكية، الاسطرلاب، إضافة إلى معرفة متنامية بمواقع الكواكب والنجوم وحركتها وسرعتها وتوازناتها فيما بينها... كما صنعوا الروافع والطواحين ومضخّات المياه والموازين وأنابيب السوائل والساعات المائية والشمسية ورقاص الساعة والدمى والفوانيس الزيتية... وكان هذا التطور النوعي يحدث وسط معرفة متنامية تعترف بالاقتباس والتفاعل في الوقت الذي تقدم فيه للعالم إبداعات ذاتية لا يعتريها شك أو التباس[١٢٧].

والأهم من ذلك كله، فإن الطبيعة الشمولية للمعرفة الاسلامية أسفرت عن ثورة جديدة في تاريخ العلم، وذلك بعد أن أثبت المسلمون، عن طريق التجربة، إمكانية تطبيق علم على علم وفائدتها في تناسل العلوم من بعضها البعض، وهو الأمر الذي لم يخطر على بال أحد من قبل. وكما يقول «رشدي راشد»، مؤلف كتاب «تاريخ الرياضيات العربية»، فان ما يميّز العلم الاسلامي، عن غيره من العلوم التي عرفتها الحضارات السابقة، «هو تطبيق علم على علم آخر». وهو الأمر الذي ساهم في نشوء

علوم جديدة إلى جانب إزدهار العلوم الموروثة. وظهر هذا التجديد العلمي لأول مرة من خلال «تطبيق الهندسة على الجبر الذي أدى إلى ظهور الفصل المعروف عن العمل الهندسي لجذور المعادلات، وتطبيق الجبر على الهندسة أدى إلى ظهور الهندسة التحليلية، وتطبيق الجبر على الحساب ما جدّد نظرية الاعداد وأنشاء المتغيرات العددية الأولية، وتطبيق الهندسة على الفيزياء في مجال البصريات، وأعقب ذلك نشوء علم المناظر الفيزيائي، وظهور المنهج التجريبي طريقاً إلى البرهان للمرة الأولى في التاريخ. وأخيراً استعمال الرياضيات في البحوث اللغوية ما ساعد على نشوء حساب التبادل والتوافق»(١٢٨).

وبينما تتجاوز التجربة والابداعات حدود الترجمة والاقتباس، فان مؤدلجي الغلبة الحديثة في الغرب أرادوا إعادة الاتصال باليونان وحدها بما هي إمتداد للغرب، ولفظوا الشرق وحضارته بما هو رمز لخصوصية الاسلام. فقد إخترقت الحضارة الاسلامية عمق الغرب إنطلاقاً من اسبانيا، وفتحت له خزائن علومها ومعارفها وتجاربها، وقدمتها لـه مفعمة بروحانيتها، بيد أنه اختار منها ما يتلاءم مع نزوعه المادي والجيو- سياسي. فكان ان إقتبس العلم ولفظ الحكمة؛ وسرعان ما هرب من الاسلام لاجئاً إلى العلم الذي جاء من اليونان ونسخه المسلمون. فاليونان تزيل عنه كابوس الروح، لما في روحانية الشرق من خطر على غلبة الغرب وغاياتها العميقة. لذلك عمّ الالتباس لحظة الحديث عن حضارة الاسلام، وما لبث أن جاء منطق الغلبة ليفصل بصورة قاطعة بين الاسلام والغرب، وهو في سياق تدعيم خضوع الأول للثاني ونزع عوامل مقاومته أو تمايزه، بل حتى أثره من أوروبا.

وقد أدّى هذا المنطق الانكاري إلى أخطاء تاريخية بشعة، على حدّ تعبير «رشدي راشد». وقد ظهرت هذه الأخطاء في «نسبة الثورة التي أحدثها في علم الفلك مؤيد الدين العرضي ونصير الطوسي وقطب الدين الشيرازي وإبن الشاطر الدمشقي إلى كوبر نيكوس. وكذلك سلب دور الخوارزمي في الثورة الرياضية التي أحدثها في القرن التاسع الميلادي حين طبق الجبر على نظرية الاعداد، بينما ينسبها تاريخ العلوم الغربي إلى بيار فيرما في القرن السابع عشر. وعلى غرار ذلك نُسب أعظم إنجازات العرب العلمية، مثل إكتشاف إبن النفيس الدورة الدموية في القرن الثالث عشر إلى وليم هارفي في القرن السابع عشر، وإكتشاف إبن الهيثم نظرية إنكسار الضوء في القرن العاشر الميلادي إلى نيوتن في القرن السابع عشر، ونظرية إبن الخازن في الجاذبية إلى نيوتن أيضاً، ونظرية ابن مسكويه في التطوّر إلى داروين...»(١٢٩).

بل أكثر من ذلك، فان ما إكتشفه المسلمون ولم يكتشفه الغربيون بعد عصر النهضة، لم يكن إسلامياً بقدر ما كان يونانياً صرفاً. بحيث ينتهي هذا المنطق إلى تحويل معارف وحضارات الشرق والاسلام إلى أصفار، وتناسل العلم في تواصلية عقلانية ـ جغرافية ـ عرقية، تبدأ من أثينا وتعبّر ظلامية العصور الوسطى إلى أنوار النهضة بقدرة قادر؟.

ولكي تكتمل عملية التناسل هذه، ينبغي على المعرفة اليونانية أن تكون وليدة ذاتها، وليست كما هي في الواقع ثمرة تفاعل يوناني كبير مع حضارات الشرق القديم، المصرية والبابلية وغيرها. . . وبهذا المعنى، «يقول «جورج جوزيف» في كتابه «عرف الطاووس»، أنه «على خلاف نزعة التمركّز الذاتي الأوروبية التي تقصر تاريخ الرياضيات على عصري الاغريق والنهضة الأوروبية، فان أصول تاريخ الرياضيات نشأت في مصر والعراق قبل أكثر من أربعة آلاف عام»(١٣٠). وقد نهل الشرقيون عامة والمسلمون خاصة ثمرات هذه الرياضيات التي ما لبثت أن أينعت في صقلية وطليطلة وقرطبة والقاهرة وبغداد والهند والصين عبر جنديسابور في إيران، وبلغت ذروتها في كتاب «محمد بن موسى الخوارزمي» الشهير، «الجبر والمقابلة»، وكان هذا العالم «من أعظم العقول الرياضية في التاريخ»(١٣١).

وفي حين يقول المؤرخ الأميركي «موريس كلاين» ان مساهمات مصر وبلاد ما بين النهرين في حضارة اليونان لم تكن سوى «خربشات أطفال»، فان «مارتين بيرنال» قد أحدث ثورة عارمة وإهتزازاً عميقاً في تماسك الرؤية الغربية الانكارية هذه. ففي كتابه «أثينا السوداء، الجذور الأفرو ـ آسيوية للحضارة الكلاسيكية»، وجه «بيرنال» ضربة قاضية للمعجزة اليونانية والمركزية الأوروبية في آن واحد، حيث دحض، في الجزء الأول من كتابه، الصادر عام ١٩٨٧، مجمل النظريات السائدة في الغرب حول نهضته وأصوله، ثم أثبت في الجزء الثاني، الصادر عام ١٩٩١، من خلال الأدلة الآثارية والنصوص التاريخية، ان الأصل اليوناني نفسه لم يكن معجزة ذاتية بقدر ما كان «خلاصة إستيطان حضارة شرقية أقدم في أرض اليونان: حضارة مصر والشرق الأدنى»(١٣٢).

وكما أثبت «بيرنال» حقيقة التفاعل الحضاري بين الشرق واليونان، وهو الاثبات الذي أعقبه هجوم شديد وإتهامات بالانحياز والاجرام بحق حضارة الغرب(١٣٣)، فان مفكرين ومؤرخين غربيين أيضاً، إضافة إلى المسلمين بطبيعة الحال، قد أثبتوا ان نهضة أوروبا كانت قد قامت على تراث الاسلام قبل أن تكون تواصلاً منقطعاً مع أثينا.

فقد ذكر «بلاسكو إيبانز»، على سبيل المثال لا الحصر، في كتابه «في ظل

الكاتدرائية»، ان انتعاش اسبانيا لم يأتِ من الشمال، حيث القبائل البربرية، بل من الجنوب مع العرب الغزاة. وما كادت الحضارة الاسلامية تخرج إلى الوجود حتى «إستطاعت أن تمثل أفضل ما في اليهودية وفي العالم البيزنطي، وقد جلبت معها التقليد الهندي العريق، وآثار الفرس وكثيراً من الأمور المستمدة من الصين الغامضة. لقد كان الشرق هو الذي ينفذ إلى أوروبا. . . لا عن طريق اليونان الذين رفضتهم أوروبا لانقاذ حريتها، بل من الطرف الآخر، بطريق اسبانيا التي كانت تستقبل بذراعين مبسوطتين غزاتها وهي تئن من عبودية الملوك اللاهوتيين والأساقفة المشاكسين».

ويتابع «إيبانز» قائلاً أنه «فيما بين القرن الثامن والقرن الخامس عشر، قامت وتطورت أجمل وأغنى حضارة وجدت في أوروبا خلال القرون الوسطى. ففي حين كانت شعوب الشمال تبيد بعضها البعض في حروب دينية، وتتصرف كقبائل بربرية، بلغ عدد سكان اسبانيا أكثر من ثلاثين مليون نسمة. وفي خضم هذه الوفرة السكانية كانت تتمازج وتتفاعل كل الأعراق وكل الأديان، مع تنّوع لا محدود، مما أنتج أنواع الزخم الاجتماعي الأكثر قوة. . . وفي داخل هذا المزيج الخصب من الشعوب والأجناس، كانت تتعايش [بسلام] كل الأفكار، وكل العادات، وكل المكتشفات التي تحققت حتى ذلك الحين على الأرض، كل الفنون، وكل العلوم، وكل الصناعات، وكل الاختراعات، وكل النظم القديمة. ومن إحتكاك أو تفاعل هذه العناصر المختلفة وُلدت مكتشفات جديدة وطاقات جديدة مبدعة. فالحرير، والقطن، والقهوة، والليمون، والبرتقال، والرمان، كلها كانت تأتي من الشرق مع هؤلاء الغرباء، وكذلك السجاد والنسيج والأقمشة والمعادن المرصّعة والبارود. ومعهم أيضاً جاء الحساب العشري والجبر والخيمياء (علم تحويل المعادن) والكيمياء والطب وعلم الكونيّات والشعر المقفّى. ووجد الفلاسفة اليونانيون الذين كانوا على وشك ان يطويهم النسيان، وجدوا خلاصهم بمرافقة العرب في فتوحاتهم: إذ كان أرسطو يتربع على عرش جامعة قرطبة الشهيرة. . . »(١٣٤).

بيد أن إيديولوجية الغلبة قد أسفرت عن تعصب معرفي يحيل آثار الآخرين وفضائلهم إلى ما يشبه العدم؛ فهي لا تعترف بجهودهم كما لا ترى أثراً لهم في نهضة الغرب. بينما كان الاسلام، على عكس ذلك تماماً، وهو في ذروة قوته وازدهاره الحضاري، يعترف صراحة بمصادر حضارته وأصول ازدهاره، ويمنح ثمرات معارفه لمن أرادها دون استثناء، وذلك إنسجاماً مع عالمية الدين والجماعة. ولم يكن هذا التعصب أو الذاتية المفرطة مجرد احتكار أو إنكار للمعرفة بحد ذاتها، بقدر ما كان

تتويجاً لـرؤية للذات تنسجم مـع منطق الغـرب في فرضـه لغلبته ومـركزيتـه وأنويتـه الحضارية.

وقد إعترف «ول ديورانت» بهذا التعصب المعرفي في مقدمة مؤلفه الكبير «قصة الحضارة»، حيث قال: «ان قصتنا تبدأ بالشرق، لا لأن آسيا كانت مسرحاً لأقدم مدنية معروفة لنا فحسب، بل كذلك لأن تلك المدنيّات كونّت البطانـة والأساس للثقـافة اليونانية والرومانية... وكم من نـظامنا الاقتصـادي والسياسي وممـا لدينـا من علوم وآداب، وما لنا من فلسفة ودين، يرتد إلى مصر والشرق؛ وفي هذه اللحظة التاريخية - حيث تسرع السيادة الأوروبية نحو الانهيار، وحيث تنتعش آسيا مما يبعث فيها الحياة، وحيث الاتجاه كله في القرن العشرين يبدو وكأنما هو صراع شامل بين الشرق والغرب - في هذه اللحظة نرى ان التعصب الاقليمي الذي ساد كتابتنا التقليدية للتاريخ، التي تبدأ رواية التاريخ من اليونان وتلخص آسيا كلها في سطر واحد، لم يعد مجرد غلطة علمية، بل ربما كان إخفاقاً ذريعاً في تصوير الواقع ونقصاً فاضحاً في ذكائنا. ان المستقبل يولي وجهه شطر المحيط الهادي، فلا بدّ للعقل أن يتابع خطاه هناك...»(١٣٥).

لا يقلّل هذا الكلام من قيمة الحضارات الأخرى، لكنه لا ينبغي أيضاً أن ينفي التعديل الذي أضفـاه الاسلام على هذه القيمة. فالمعرفة الموروثة تولد في هيئة جديدة لحظة إندراجها في بنية الاسلام، الذي لا يكتفي باعطائها غاية وتطوراً بل يجعل تحقّقها خارج توحيدية الاسلام الشاملة مجرد تقليد ميت وفارغ.

فالاسلام أقام أصالته على جهوده وعلى مبادىء الدين التي تخضع العلم لغاية أسمى منه. وبالتالي، فان أصالة الاسلام تنعدم لحظة حدوث انفصال بين الموروث المعرفي والغائية الاسلامية. إذ ان عزل عوامل التطوير والتوظيف والانتقاء عن ظاهرة الاقتباس والتعلم من حضارات أخرى، لا يعلن بداية إنحدار الحضارة فحسب وإنما يدخل الاسلام ككل في أزمـة وجود(١٣٦).

باختصار، ليست الأصالة المتمظهرة بغائية الاستعمال إلاّ خصوصية تفصل بين الحضارة الاسلامية وغيرها من الحضارات بشكل لا يسمح بالقول أن حضارة الاسلام جاءت من «عدم»، كما لا يصح القول ان إقتباسها وتفاعلها مع غيرها أحالها إلى عدم. وليس المهم التوقف طويلاً أمام نفي التفاعل أو الأصالة، وإنما المهم كيف تعطي دروس التجربة وقائع أخرى، وتثبت مقدرة الاسلام على الأخذ والتوظيف والتأصيل وتوحيد كل ذلك في رؤيته الشمولية للانسان والعالم، ومحاكاة الحضارة للوحي الذي انبثقت عنه.

لقد أخذت حضارة الاسلام من الجميع وأعطت ما عندها للجميع. فهي حاضنة لعالمية الارث القديم ومانحة لعالمية الارث الجديد. تماماً كالوحي الذي ينقل عبر النبوة الأخيرة كل التاريخ المتوتر للانسانية، وينفتح في نفس الوقت على المستقبل الموعود للانسانية أيضاً. ان أصالة الحضارة الاسلامية لا تقف عند حدود التفاعل والاستيعاب كوسائل مفيدة، وإنما تكشف عن ذاتها في خصوصية كمون الالوهية فيها.

فالدين كان العامل الحاسم في بلورة نظام القيم وأخلاقية المجتمع ومساواة الناس وتفجير طاقاتهم، لكنه منح الانسان إمكانية هائلة في صناعة معرفة وحضارة يتوحّد فيهما الانساني بالالهي، المادي بالروحي..

وهكذا، تكمن خاصية الاسلام وأصالته في منهج المعرفة التي نشرها في العالم، والتي «لا تفصل العلم، بالمعنى الذي نفهمه اليوم (المعرفة «الموضوعية»، أعني المولدة لتقنيات الاستعمال اليدوي للشيء المحسوس)، عن الحكمة (أعني عن التأمل في الغايات، الانسانية والالهية، وعن استخدام وسائلها). في حين ان هذا الطلاق، اليوم بين العلم والحكمة، بين السيطرة على الوسائل والتبصر في الغايات، يهددنا بالموت، وفي حين ان «تمرد الانسان على السماء قد أفسد الأرض» كما كتب «سيد حسين نصر»، فان الاستلهام العميق للعلم الاسلامي في أوجه ينسّق المعرفة مع غاياتها الانسانية والالهية...»(١٣٧).

هوامش وملاحظات

(١) ـ ورد في القرآن الكريم إتصال الايمان بالعمل الصالح في الكثير من الآيات، نذكر منها على سبيل المثال وليس الحصر:

«وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات...» (سورة البقرة، الآية ٢٥).

«وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم...» (سورة آل عمران، الآية ٥٧).

«يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله...» (سورة النساء، الآية١٣٥).

«وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة...» (سورة المائدة، الآية ٩).

«إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات... ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا...» (سورة المائدة، الآية ٩٣).

«الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن...» (سورة الأنعام، الآية ٨٢).

«والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلّف نفساً إلّا وسعها...» (سورة الأعراف، الآية ٤٢).

«يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا من الصادقين...» (سورة التوبة، الآية ١١٩).

«ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور...» (سورة الطلاق، الآية ١١).

(٢) - ذكرها المنفي في كنز العمال ، الحديث ١٢٢٠، ونقلها عنه مهدي كلشني في مقالته: منهج معرفة الطبيعة في القرآن الكريم، المنشورة في مجلة الغدير، العدد ٢١ - ٢٢، بيروت، ١٩٩٢، صفحة ٩٦.

(٣) - وردت في نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، نشر دار الكتاب اللبناني ، بيروت، ١٩٦٧ صفحة ٢١٣. وحول نفس الفكرة، يقول الامام في الصفحة ٥٢٥: «ليس الرؤية كالمعاينة مع الابصار، فقد تكذب العين أهلها ولا يغش العقل من استنصحه...».

(٤) - نقلاً عن منهج معرفة الطبيعة... مرجع مذكور ، صفحة ٩٥. ويذكر المجلسي ، في بحار الأنوار قولاً للامام الصادق جاء فيه: «فانك لو رأيت حجراً يرتفع في الهواء علمت ان رامياً رمى به، فليس هذا العلم من قبل البصر، بل من قبل العقل لأن العقل هو الذي يميزه، فيعلم ان الحجر لا يذهب علواً من تلقاء نفسه...». راجع بحار الأنوار، الجزء الثالث، الصفحات ١٤٦ - ١٤٧، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣.

(٥) - الفخر الرازي: التفسير الكبير ، الجزء ١٧، صفحة ٢٠٩. وكذلك منهج معرفة الطبيعة... مرجع مذكور، صفحة ٩٦.

(٦) - راجع تقديم حسين القوتلي لكتاب المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، نشر دار الكندي ودار الفكر، بيروت، ١٩٧٨، صفحة ١١٩.

(٧) - عبد الحليم محمود: الاسلام والعقل، نشر دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦، الصفحات ٩ - ١٤.

(٨) - ابن أبي الدنيا: العقل وفضله . تحقيق ونشر عزت العطار الحسيني ، القاهرة، ١٩٤٦، الصفحات ٩ - ١٥.

(٩) - ابن قيم الجوزية: المنار المنيف في الصحيح والضعيف ، صفحة ١٦٦، ذكرها القوتلي في كتاب المحاسبي المذكور سابقاً، صفحة ١٢٤.

(١٠) - الحارث بن أسد المحاسبي: كتاب الوصايا أو النصائح ، تحقيق عبد القادر عطا ، نشر مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٤، صفحة ٨٦.

(١١) - أبو المظفر الاسفراييني: التبصير في الدين ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ، القاهرة، ١٩٤٠، صفحة ٢٨.

(١٢) - الشيخ مفيد الفقيه: العقل في أصول الدين، نشر الدار العالمية، بيروت، ١٩٩٢، صفحة ٧١.

(١٣) - نقلاً عن بحار الأنوار، الطبعة القديمة ، المجلد ١٧ ، صفحة ١١٩. انظر أيضاً محاضرات الشيخ جعفر السبحاني التي جمعها حسن محمد مكي العاملي في كتاب: نظرية المعرفة، نشر الدار الاسلامية، بيروت، ١٩٩٠، صفحة ١٧٤.

(١٤) - راجع كتاب العقل وفهم القرآن، مرجع مذكور، الصفحات ١٢٦ - ١٢٧.

(١٥) - وردت في منهج معرفة الطبيعة... مرجع مذكور، صفحة ٩٥.

(١٦) - الشهرستاني: الملل والنحل، المجلد الثاني، مرجع مذكور، الصفحات ٥٨ - ٥٩.

(١٧) - ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٩، صفحة ١٢.

(١٨) - أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ٩٥.

(١٩) ـ أبو حيان التوحيدي: كتاب المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، نشر المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٢٩، الصفحات ٤٩ ـ ٥٠.

(٢٠) ـ الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، ١٩٥٠، القاهرة، الجزء الأول، الصفحات ٩٧ ـ ١٠٣. راجع أيضاً كتاب ماجد فخري المذكور سابقاً، صفحة ١٣٣.

(٢١) ـ انظر حول موقف ابن رشد التوفيقي في كتابه: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة، ١٩٥٩. وحول نفس الموقف، راجع الصفحات ٣٧٦ ـ ٣٨٢ من كتاب تاريخ الفلسفة الاسلامية المذكور سابقاً.

(٢٢) ـ للمزيد من الدقة حول موقف الغزالي من الفلسفة والعقل، من المفيد الرجوع إلى كتابيه:
ـ تهافت الفلاسفة، نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢.
ـ المنقذ من الضلال، تحقيق الأب فريد جبر، بيروت، ١٩٥٩.
وكنا قد تطرقنا إلى موضوع العلاقة بين العقل والوحي في كتابنا «الفلسفة والانسان»، مرجع مذكور، ويمكن الرجوع إليه لرصد تطور الموقف الفلسفي الاسلامي في نظرته إلى العقل وذلك في الصفحات ١٧٥ ـ ١٨٣.

(٢٣) ـ حول صراع العقل واللاهوت في الغرب في العصور الوسطى، من المفيد مراجعة كتاب:
- Etienne Gilson: L'esprit de la philosophie médievale; Ed. Vrin, Paris, 1969.
وكذلك كتاب عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، نشر دار القلم، بيروت، ١٩٧٩.

(٢٤) ـ حول تفسير آية «لمن كان له قلب»، انظر كتاب المحاسبي، الصفحات ١٢٠ ـ ١٢١. وللمزيد من التفاصيل، من المفيد مراجعة الكتب التالية:
ـ ابن أبي الدنيا: العقل وفضله، مرجع مذكور، الصفحات ١٤ ـ ١٥.
ـ عماد الدين أبو الفداء ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، نشر دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٨، الجزء الرابع، الصفحات ١٢ و ٢٢٩.
ـ أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، نشر دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، الجزء الثالث، صفحة ٢٠.
ـ اسماعيل حقي: روح البيان، نشر مطبعة الجامعة، استانبول، ١٩٢٦، الجزء التاسع، صفحة ٣٩.

وقد جاء في القرآن ذكر كلمة قلب دلالة على العقل، كما في الآيات التالية:
«ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد...» (سورة ق، الآية ٣٧).
«الا من أتى الله بقلب سليم...» (سورة الشعراء، الآية ٨٩).
«كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار...» (سورة غافر، الآية ٣٥).
«قل من كان عدّواً لجبريل فانه نزله على قلبك...» (سورة البقرة، الآية ٩٧).
«نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين» (سورة الشعراء، الآية ١٩٤).
«وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة...» (سورة الجاثية، الآية ٢٣).
«ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم» (سورة التغابن، الآية ١١).
«لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها...» (سورة الأعراف، الآية ١٧٩).
«أفلا يتدبرون القرآن ام على القلوب اقفالها...» (سورة محمد، الآية ٢٤)...

(٢٥) ـ الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن. مرجع مذكور، باب مائية العقل وحقيقة معناه، صفحة ٢٠٤ وما بعدها.
(٢٦) ـ تفسير الميزان، الجزء الثاني، صفحة ٣٦٠.
(٢٧) ـ يروي الصدوق في عيون أخبار الرضا، الجزء الثاني، صفحة ٦٩، حديثاً للرسول (صلعم) يقول فيه: «ما أخلص عبد للّه عزّ وجلّ أربعين صباحاً إلاّ جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه».
وينقل نفس الحديث مع بعض التعديل، السيوطي في الدر المنثور، الجزء الثاني، صفحة ٣٧؛ وذكره ايضاً الفيض الكاشاني في الكلمات المكنونة، صفحة ٢٤٧.
(٢٨) ـ الحاكم الحسكاني: شواهد التنزيل، نشر مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٧٤، صفحة ٢٩ وما بعدها.
(٢٩) ـ الكليني: اصول الكافي، الجزء الثالث، صفحة ٣٤.
(٣٠) ـ الغزالي: احياء علوم الدين، نشر دار المعرفة، بيروت، الجزء الثالث، صفحة ١٣.
(٣١) ـ سورة الحج، الآية ٤٦.
(٣٢) ـ أبو حامد محمد بن احمد الغزالي: المنقذ من الضلال، صفحة ١٣.
(٣٣) ـ السيد محمد حسين طباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مجلد ١٤، الصفحات ٣٨٨ ـ ٣٨٩.
(٣٤) ـ راجع حول هذا الموضوع ما ذكره رضوان السيد في مقالته حول «العقل والدولة في الاسلام»، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، الصفحات ٢٧٢ ـ ٢٧٤.
(٣٥) ـ سورة العلق، الآيات ١ ـ ٥.
(٣٦) ـ سورة طه، الآية ١١٤.
(٣٧) ـ سورة الزمر، الآية ٩.
(٣٨) ـ سورة المجادلة، الآية ١١.
(٣٩) ـ سورة العنكبوت، الآية ٤٣.
(٤٠) ـ سورة العنكبوت، الآية ٤٩.
(٤١) ـ سورة الحج، الآية ٥٤.
(٤٢) ـ سورة الحج، الآية ٣.
(٤٣) ـ سورة الحج، الآية ٨.
(٤٤) ـ البحار، المجلد الأول، صفحة ١٧٧، عن كتاب «غوالي اللئالي»، وموسوعة الحياة، ج ١، صفحة ٣٩.
(٤٥) ـ تحف العقول، صفحة ٢٧.
(٤٦) ـ حديث منسوب إلى النبي (ص) واسناده ضعيف. راجع ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله. صفحة ١١٧.
(٤٧) ـ شبيه بالحديث السابق. نفس المرجع.
(٤٨) ـ رواه أنس واسناده ضعيف. راجع كشف الخفاء ١٥٤/١، فيض القدير ٥٤٢/١، والعلل المتناهية لابن الجوزي.

(٤٩) ـ «خذوا الحكمة ولو من السنة المشركين». حديث منسوب واسناده ضعيف. المرجع السابق.
(٥٠) ـ ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة... صفحات ١٩١ ـ ١٩٢ نقلاً عن الترمذي.
(٥١) ـ حديث منسوب وغير شائع عند المحدثين.
(٥٢) ـ كشف الخفاء، الجزء الثالث، صفحة ٥٦١.
(٥٣) ـ حديث منسوب وغير معروف عند المحدثين.
(٥٤) ـ كشف الخفاء، الجزء الثاني، صفحة ٣٥٠.
(٥٥) ـ البحار ٧٨/٢، موسوعة الحياة صفحة ٥٧، ج ١، المقاصد الحسنة، صفحة ٤٢٥.
(٥٦) ـ تحف العقول، صفحة ٤٤.
(٥٧) ـ تحف العقول، صفحة ٤٦.
(٥٨) ـ سورة التين، الآية ٤.
(٥٩) ـ سورة الأنعام، الآية ١٠٤.
(٦٠) ـ تحف العقول، صفحة ٤٤.
(٦١) ـ موسوعة الحياة، ج ١، صفحة ٥٢.
(٦٢) ـ اكتشاف الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ٢١.
(٦٣) ـ سيد حسين نصر: العلوم والمعرفة في الاسلام، مرجع مذكور، الصفحات ١٨ ـ ١٩.
(٦٤) ـ راجع حول هذا الموضوع توثيق ابن النديم للتنزيل والنسخ والقرّاء والتفاسير في كتابه الشهير «الفهرست» نشر دار المعرفة، بيروت، الصفحات ٣٦ ـ ٥٩.
(٦٥) ـ كاتب جلبي: كشف الظنون، الآستانة ١٣١١هـ، ج ا، صفحة ٣٠٢.
(٦٦) ـ نظير الجاهل: الاصل والتواصل في الاسلام. مرجع مذكور، صفحة ٢٤٦.
(٦٧) ـ جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، دار مكتبة الحياة، بيروت، صفحة ٧٥، نقلاً عن «أبجد العلوم»، صفحة ٨٦.
(٦٨) ـ تجوّل جامعو الحديث في ارجاء العالم الاسلامي بحثاً عن الأحاديث. وقد أدى ذلك إلى ورود آلاف الأحاديث التي احتاج تنقيحها وتأكيد نسبتها للرسول (صلعم) إلى جهود كثيرة، وانتهت في أعمال تكمّل بعضها، كأن يرد حديث في هذا المؤلف ولا يرد في آخر رغم صحة نسبته.
(٦٩) ـ أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول وهو خاص بالحديث عن هذا الموضوع. دار المعرفة، بيروت، طبعة ١٩٨٠.
(٧٠) ـ الأصل والتواصل في الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ٢٤٤.
(٧١) ـ ريمون بلوخ في مقدمة كتاب الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي، تأليف دومينيك وجانين سورديل، ترجمة حسني زينة، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، صفحة ٨.
(٧٢) ـ للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، راجع المقالة الثالثة في فهرست ابن النديم، الصفحات ١٣١ ـ ٢٢٢. وكذلك تاريخ التمدن الاسلامي ، الصفحات ٩٥ ـ ١٠٢، الجزء الثاني.
(٧٣) ـ تاريخ التمدن الاسلامي، الجزء الثاني، صفحة ١٠٦.
(٧٤) ـ شمس الله تسطع على الغرب، مرجع مذكور، صفحة ١٣١.

(٧٥) ـ سورة يونس، الآيات ٥ ـ ٦.
(٧٦) ـ سورة الاسراء، الآية ١٢.
(٧٧) ـ سورة النور، الآيات ٤٣ ـ ٤٤.
(٧٨) ـ العلوم والمعرفة في الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ١٢١. للمزيد من التفاصيل حول الجغرافيا والتاريخ الطبيعي راجع الصفحات ١٤٢ ـ ١٧٥، وحول الفلك وعلم النجوم، الصفحات ١٢٥ ـ ١٤١. راجع كذلك فهرست ابن النديم، الصفحات ٣٧٨ ـ ٣٩٧. وكتاب زيغريد هونكه المذكور، الصفحات ١١٣ ـ ١٧٦.
(٧٩) ـ العلوم والمعرفة في الاسلام، المرجع السابق، صفحة ١١٨.
(٨٠) ـ ابو عبد الله محمد بن جابر بن سنان الرقي، توفي عام ٣١٧ هجرية، وهو المشهور بكتابيه الكبيرين: كتاب الزيج وكتاب معرفة مطالع البروج فيما بين ارباع الفلك.
(٨١) ـ شمس الله تسطع على الغرب. مرجع مذكور، صفحة ١٣٠.
(٨٢) ـ حول مفهوم الاسلام للرياضيات وتطويرها وفق المنظور التوحيدي، راجع كتاب سيد حسين نصر: العلوم والمعرفة في الاسلام، مرجع مذكور، فصل خاص بالرياضيات، الصفحات ٩٣ ـ ١١٧.
(٨٣ ـ المرجع السابق، صفحة ٢١.
(٨٤) ـ هو أبو الحسن ابن الهيثم (٩٦٥ ـ ١٠٣٩) من كبار علماء الطبيعة والرياضيات والطب. وقد وضع كتباً عديدة اهمها كتاب «المناظر» وكتاب «كيفيات الاظلال» و «المرايا المحرّقة بالدوائر»، و «مساحة الجسم المكافىء»، وقد ترجمت جميعها إلى اللغات الأجنبية. وحول الاطار الاسلامي لفكر ابن الهيثم العلمي من المفيد الرجوع إلى الصفحات ١٧٨ ـ ١٨٤ من المرجع السابق.
(٨٥) ـ الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي، مرجع مذكور، صفحة ١٤.
(٨٦) ـ يقول غارودي في حوار الحضارات، صفحة ١٩٠، «ان الحضارات اللاغربية تعلمنا، بادىء ذي بدء، ان الفرد ليس مركز كل شيء. وان فضلها الأعظم يرجع إلى انها تجعلنا نكتشف «الآخر» و «كل الآخر» دون فكرة مبيّنة تضمر التنافس والسيطرة».
(٨٧) ـ العلوم والمعرفة في الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ٢٣.
(٨٨) ـ تبدو كتابات غارودي متأخرة وغير متعمقة قياساً بالكتابات الاستشراقية الأخرى منذ رينيه غينو الذي أعلن اسلامه وهنري كوربان وصولاً إلى المساهمات الحديثة، الموسوعية أو المختصرة والمتخصصة. ومهما يكن فان المكتبة الغربية غنية بالكتب التي تناولت الحضارة الاسلامية بأصولها وأبعادها وإقتباساتها الخارجية وأثرها في تاريخ الفكر العالمي. بالاضافة إلى المراجع التي سبق ذكرها في الصفحات السابقة، ننصح القارىء بالعودة إلى الذين كتبوا عن حضارة الاسلام بموضوعية وإلى الذين كتبوا عنه باعجاب وتقدير، وذلك لأنهم يقتربون من جوهر الاسلام رغم إفتراقهم في الخلفية والمنهج. اما الذين كتبوا عن الاسلام بصورة إفترائية ومتحاملة، فاننا سنتعرض لكتاباتهم في صفحات لاحقة. وحول الاتجاهين الأول والثاني من المفيد مراجعة الكتب التالية:

- Joseph Shacht: The Legacy of Islam; Oxford Universitiy Press, 1979.
- Jhon Aldem Williams: Themes of Islamic Civilization; Ed. University of California Press, Berkley, 1971.
- Hamilton A. R. Gibb: Studies of the Civilization of Islam; Ed. S.J. Shaw and W.R. Polk, London, 1962.
- Louis Gardet: L'Islam, Religion et Communauté; Ed. Desclée de Brouwer. Paris, 1967.
- André Miquel: L'Islam et sa Civilisation 7 - 20 Siècle; Ed. A. Colin, Paris, 1968.
- Maurice Lombard: L'Islam dans sa Première grandeur, 8 - 11 siècle; Ed. Flammarion, Paris, 1970.
- Marcel A. Boisard: L'Humanisme de L'Islam; Ed. Albin Michel, Paris, 1979.

(٨٩) ـ الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي، مرجع مذكور، الصفحات ١٠١ ـ ١٠٢.
(٩٠) ـ إكتشاف الاسلام، مرجع مذكور، صفحة ١١٦.
(٩١) ـ سورة الأعراف، الآية ٢٤.
(٩٢) ـ سورة الأعراف، الآية ٣٤.
(٩٣) ـ قصة الحضارة، مرجع مذكور، الجزء ١٣ ـ ١٤، صفحة ٣٨٨.
(٩٤) ـ ذكرها عبد الرحمن بدوي في كتاب «من تاريخ الألحاد في الاسلام»، مرجع مذكور، صفحة ١٠.
(٩٥) ـ أوروبا والاسلام، مرجع مذكور، صفحة ٩٨.
(٩٦) ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٩٧) ـ قصة الحضارة، مرجع مذكور، الجزء الأول، صفحة ٣.
(٩٨) ـ ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الاسلامية، مرجع مذكور، صفحة ٤٩.
(٩٩) ـ المرجع السابق، الصفحات ٥٠ ـ ٥١.
(١٠٠) ـ الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي، مرجع مذكور، صفحة ٢٤.
(١٠١) ـ يشير بارتولد إلى أزمة الحضارة الرومانية التي بدأت برأيه ، في أعقاب الهجمات الشرقية، وان نتيجة هذه الهجمات أدت في نهاية الأمر إلى إنتقال التفوق الحضاري من روما إلى الشرق. وقد ذكر في كتابه عن تاريخ الحضارة الاسلامية، صفحة ٣٨، بعض جوانب هذا الموضوع حين قال: «كان الشرقيون هم المغيرون على بلاد الدولة الرومانية، المستولين عليها قبل هجوم الجرمان بزمن بعيد. قامت الدولة الساسانية في القرن الثالث مكان الدولة الاشكانية التي ضعفت. وفي القرن الرابع أبعد الرومان من بحر الخزر نهائياً، وكانوا قد استولوا عليه في زمن بومبي (Pompei). وصارت إيران مزاحمة قوية للدولة الرومانية في زمن الساسانيين كذلك واستولت براً وبحراً على طريق تجارة الهند والصين ذات الخطر لجميع العالم المتحضر. وبهذا الحادث يبتدىء انتقال التفوق في الحضارة من أوروبا إلى الشرق الأدنى، ويتجلى هذا كاملاً في عهد المسلمين...».
(١٠٢) ـ أوروبا والاسلام، مرجع مذكور، صفحة ١٠٧.
(١٠٣) ـ نداء إلى الأحياء، مرجع مذكور، الصفحات ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
(١٠٤) ـ أوروبا والاسلام، صفحة ١٠٦.

(١٠٥) ـ المرجع السابق، صفحة ١٠٨ .
(١٠٦) ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.
(١٠٧) ـ من تاريخ الألحاد في الاسلام، مرجع مذكور ، صفحة ٥. ويقول روجيه دي باسكيه ان مصادر العلوم الاسلامية كانت متعددة، ولكن ثلاثة منها كانت بالغة الأهمية: إيران ما قبل الاسلام، الهند في عصرها الذهبي، والعصور القديمة الهللينية. وقد كان انتقال المعرفة من المصدرين الأولين مباشراً بصورة نسبية، وذلك بفضل الاتصالات التي باشرها المسلمون، إثر فتح الشرقين الأدنى والأوسط، مع ممثلين احياء لهذه الحضارات ـ أي الفارسية والهندية. وفيما يتعلق بالارث الفكري لليونان والاسكندرية، فانه وصل إلى عالم الاسلام، وبشكل خاص، بفضل أعمال الترجمة الواسعة والملحوظة والتي وصلت إلى ذروتها في القرنين الأولين من العهد العباسي، صفحة ١٢٨ .
(١٠٨) ـ نجيب عقيقي: المستشرقون ـ مرجع مذكور ، صفحة ١٢ ، الجزء الأول. من المفيد أيضاً مراجعة الفصل الأول من هذا الكتاب، الصفحات ١١ ـ ٢٧ ، لأنه يحتوي على اختصار مكثف لهذه الحضارات الشرقية.
(١٠٩) ـ راجع حول هذا الموضوع، الفهرست لابن النديم ، الصفحات ٣٣١ ـ ٣٥٧ ؛ تاريخ التمدن الاسلامي، الجزء الثاني، الصفحات ١٦٧ ـ ١٧٣ .
(١١٠) ـ تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٢ ، الصفحات ١٧٣ ـ ١٧٤ .
(١١١) ـ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا،منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥ .
(١١٢) ـ حول الارث الهندي المنقول إلى الاسلام، راجع تاريخ التمدن الاسلامي، الصفحات ١٧٤ ـ ١٧٧، ج ٢ .
(١١٣) ـ الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي، مرجع مذكور ، الصفحات ١٨ ـ ١٩ . ويمكن أيضاً الرجوع إلى العرض المكثف الذي أورده نجيب عقيقي، في الجزء الأول من كتابه المذكور، حول الظواهر الحضارية عند العرب قبل الاسلام، وخاصة في الفصل الثاني، الصفحات ٢٨ ـ ٣٧، حيث يذكر أهم مميزات التجمعات الحضرية مثل اليمن، البتراء، تدمر، بصرى، الحيرة ومكة.
(١١٤) ـ يقول بارتولد ان حضارة الاسلام هي « اسم لحضارة الشرق في القرون الوسطى . ولم يكن العرب وحدهم مبتكري هذه الحضارة ولكن جميع سكان الشرق الأدنى وقسم من أفريقية، الذين ظلوا مدة طويلة منفصلين عن الحضارة الأوروبية، آخى بينهم الاسلام، دين الدولة، واللغة العربية، لغة العلم والأدب». صفحة ٣٥.
(١١٥) ـ شمس الله تسطع على الغرب، مرجع مذكور، صفحة ٢٢٣ .
(١١٦) ـ يقول ابن أبي أصيبعة في مقدمة كتابه الشهير : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، صفحة ٧، «ان صناعة الطب من أشرف الصنائع وأربح البضائع، وقد ورد تفصيلها في الكتب الالهية والأوامر الشرعية، حتى جعل علم الأبدان قريناً لعلم الأديان. وقد قال الحكماء: ان المطالب نوعان: خير ولذة، وهذان الشيئان انما يتم حصولهما للانسان بوجود الصحة. لأن اللذة المستفادة من هذه الدنيا، والخير المرجو في الدار الأخرى، لا يصل الواصل إليهما إلاّ بدوام صحته وقوة بنيته. وذلك انما يتم بالصناعة الطبية لأنها حافظة للصحة الموجودة، ورادّة للصحة المفقودة، فوجب، اذ كانت صناعة

الطب من الشرف بهذا المكان وعموم الحاجة إليه داعية في كل وقت وزمان، ان يكون الاعتناء بها أشد، والرغبة في تحصيل قوانينها الشكلية والجزئية أكدّ وأجدّ».

(١١٧) ـ شمس الله تسطع على الغرب، مرجع مذكور، صفحة ٢١٩ .وقد أوردت هونكه هذه العبارة باللغة اللاتينية : «Inhonestum magistrum in medicina manu operari» .

(١١٨) ـ العلوم والمعرفة في الاسلام، مرجع مذكور ، صفحة ٢٠٠. ويمكن الرجوع إلى النص الفرنسي لهذا الكتاب :

- Nizami - i Aruzi: Tchahar Maquala, traduit du persan par Isabelle de Gastines, sous titre: Les quatre discours, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1968.

(١١٩) ـ المرجع السابق، الصفحات ٢٥٠ ـ ٢٥١ .

(١٢٠) ـ شمس الله تسطع على الغرب، مرجع مذكور، صفحة ٢٢٩ .

(١٢١) ـ للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، أنظر المرجع السابق، الصفحات ٢١٥ ـ ٣٣٥ .
وكذلك كتاب سيد حسين نصر المذكور، الصفحات ١٩٩ ـ ٢٥١ . إضافة إلى الفصل المكثف حول تاريخ الطب الاسلامي من كتاب ادوار براون، الصفحات ٢٠٨ ـ ٢٥١ :

- Edward G. Brawn: Arabian Medicine, Traduit de L'anglais par H.P.J.Renaud, Paris, 1939.

(١٢٢) ـ ابن النديم : الفهرست، مرجع مذكور، صفحة ٣٤٧ .

(١٢٣) ـ أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي، توفي سنة ٤٠٤ هجرية ، ١٠١٣ ميلادية ، وقد اشتهر بكتابه الموسوعي «التصريف لمن عجز عن التأليف» . وللمزيد من الفائدة، يمكن الرجوع إلى ما ذكره توفيق الطويل عن الزهراوي وكتابه في: تراثنا العربي الاسلامي، نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧، الكويت، آذار ١٩٨٥ .

(١٢٤) ـ أبو بكر الرازي، توفي سنة ٣١٣ هجرية ، ٩٢٥ ميلادية . وقد قيل فيه انه جالينوس العرب وطبيب المسلمين وهو القائل : «لا نقبل رأياً قائله أبقراط أو جالينوس، وإنما لأن التجربة والمشاهدة تؤيده» . انظر خلاصة ما كتبه المسلمون والغربيون عن الرازي في كتاب حسن عاصي: المنهج في تاريخ العلوم عند العرب، نشر دار المدائن، بيروت، ١٩٩١، صفحة ٦١ .

(١٢٥) ـ أبو علي حسين ابن سينا، توفي سنة ٤٢٨ هجرية ، ١٠٣٧ ميلادية . وللمزيد من المعلومات حول دور ابن سينا في تاريخ الطب، من المفيد مراجعة الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا، مؤلف جماعي، بغداد، ١٩٥٢ .

(١٢٦) ـ أبو علي الحسن بن الحسن ابن الهيثم (٣٥٤ ـ ٤٣٠ هـ) (٩٦٥ ـ ١٠٣٩ م.)، صاحب كتاب «المناظر» . ويمكن الرجوع إلى الصفحات ١٩١ ـ ٢٠٧ من كتاب المنهج في تاريخ العلوم عند العرب، المذكور سابقاً، لمعرفة مساهمات ابن الهيثم في تطوّر علم البصريات .

(١٢٧) ـ ابن النديم : الفهرست، مرجع مذكور ، الصفحات ٣٢٥ ـ ٣٢٧ ، بالنسبة لأهم الترجمات .
أما فيما يتعلق بابداعات المسلمين العلمية، فان المرجع السابق قد ذكرها بتكثيف ملحوظ : المنجزات الطبية، الصفحات ٥٦ ـ ٥٩ ؛ المنجزات في علم الصيدلة وصناعة العقاقير، الصفحات ٨٣ ـ ٨٤؛ المنجزات الكيميائية، الصفحات ٩٥ ـ ٩٦؛ المنجزات الطبية، الصفحات ٥٦ ـ ٥٩؛ المنجزات في علم الصيدلة وصناعة العقاقير، الصفحات ٨٣ ـ ٨٤؛ المنجزات الكيميائية، الصفحات ٩٥ ـ ٩٦؛

المنجزات الفيزيائية، الصفحات ١٠١ ـ ١٠٩؛ المنجزات في علم الميكانيك أو الحيل، الصفحات ١١٢ ـ ١١٤؛ المنجزات الرياضية في الجبر والحساب والهندسة، الصفحات ١٢٨ ـ ١٣٩؛ المنجزات في علم الفلك أو الهيئة، الصفحات ١٥٢ ـ ١٥٥.
وللمزيد من المعلومات والتفاصيل حول تاريخ العلوم عند المسلمين، من المفيد مراجعة الكتب التالية، على سبيل المثال فقط:

- زيغريد هونكه: شمس الله تسطع على الغرب. مرجع مذكور.
- سيد حسين نصر: العلوم والمعرفة في الاسلام، مرجع مذكور.
- توماس ارنولد: تراث الاسلام، مرجع مذكور.
- علي الدفاع: ـ تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١.
  - اعلام العرب والمسلمين في الطب، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣.

(١٢٨) ـ في حديث مع جريدة «الحياة» اللبنانية، التي تصدر من لندن، العدد ١٠٦١٦، الاثنين في الثاني من آذار ـ مارس ١٩٩٢، صفحة ٤.

(١٢٩) ـ المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٣٠) ـ كشف الباحث السوري جورج جوزيف ، في حديث مع جريدة الحياة ، المرجع السابق، «تعسّف الادعاء ان رياضيات قدماء المصريين والعراقيين تفتقر إلى القوانين والبراهين وتخلو من التجريدات. فقد ترك الشعبان تسجيلات في أوراق البردى والرقيمات الطينية أكدت اكتشاف قاعدة ايجاد مقدار حجم الهرم المقطوع وقواعد حسابات المثلثات الفيثاغورية. ويعيد آخر نظريات المنطق الرياضي الاعتبار الى انجازهما العظيم في التوصل إلى البرهان في الجبر على أساس عدد محدد من المسلمات الرياضية، في حين تتطابق التطورات الحديثة في تحليل رموز الجبر مع الخطوات الرياضية التي اتبعوها...».

(١٣١) ـ يمكن اعتبار كتاب «عرف الطاووس»، أحدث كتاب عربي حول تاريخ الرياضيات:

- **Georges Joseph: The Crest of The Peacock, Ed. Penguin, London, 1991.**

(١٣٢) - **Martin Bernal: Black Athena...Vol. I, 1987,Vol. II, 1991; Ed.Free Association, London.**

(١٣٣) ـ تعرّض مارتن بيرنال لهجوم عنيف في الصحف البريطانية والأميركية بشكل خاص. وقد نشرت جريدة الحياة تعليقات وتحاليل حول هذا الكتاب والقيامة التي قامت عليه ولم تقعد حتى الآن، وخاصة الأعداد الأخيرة من شهر كانون الأول ١٩٩١.

(١٣٤) ـ روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، الصفحات ١٠٢-١٠٣ . وكذلك: الاسلام في الغرب، قرطبة عاصمة الروح والفكر، مرجع مذكور، الصفحات ٢٣ ـ ٢٤.

كنا قد ذكرنا في صفحات سابقة اهم المؤلفات الغربية حول أثر الاسلام في نهضة الغرب وحضارته الحديثة. وننصح هنا بقراءة بعض المؤلفات العربية حول هذا الموضوع، وخاصة الكتب التالية، على سبيل المثال فقط:

- أمين الريحاني: نور الأندلس، نشر دار الريحاني، بيروت، ١٩٦٩.

- جمال الدين الشيال وآخرون: أثر العرب والاسلام في النهضة الأوروبية. مؤلف جماعي باشراف مركز تبادل القيم الثقافية وبالتعاون مع منظمة اليونسكو، نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.

- عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، نشر دار القلم، بيروت - الكويت، ١٩٧٩.

(١٣٥) - ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع مذكور، المجلد الأول، المقدمة، صفحة ط.

(١٣٦) - عندما كاد العقل اليوناني يتلبس الجسد الاسلامي، كان نظام المعرفة المؤسّس على الوحي قد تهدّد، وكادت الدولة المنضبطة بالشريعة تقضي على هذه الأخيرة، وذلك في سياق تطبيق عقلانية اليونان على الخلافة وعلاقة الدولة بالجماعة. بمعنى آخر، تعرض الاسلام لأزمة سياسية - فكرية عندما سعى المعتزلة لاقامة «عقل» الدولة خارج الشرع، أو عندما أرادت الفلسفة اليونانية ممارسة نفوذها على الدين الاسلامي عبر ابن رشد.

لكن وحدة الايمان والمعرفة، وغلبة منهج التفاعل المشروط بالغائية قد ساهمتا في إضعاف ظاهرة النسخ والتقليد والتطبيق الحرفي. وسواء أكانت الأزمة نتاج تقليد وإنبهار دفعا البعض إلى تهميش الوحي، أم كانت رغبة سياسية لدى «الدولة» للحدّ من اشراف الشريعة على ممارسة السلطة، فان الاسلام قد تجاوز هذه الأزمة بفضل الوحدة والغلبة المذكورتين: انتصرت الجماعة بقيادة ابن حنبل مما اضطر الخليفة المأمون إلى دفع المعتزلة نحو عزلة جعلت منهم فرقة فكرية أقلوية. وانتصر الغزالي الروحاني على ابن رشد العقلاني وظهر ذلك باحراق كتب هذا الأخير، وقد أعقب ذلك أيضاً حكم بالاعدام على كل محاولة تفاعل معرفي تستلهم أفلاطون أو أرسطو لتلغي الله.

وقد ناقش «سيد حسين نصر» هذه المسألة عندما تعرض لمنهجية الاقتباس الاسلامي عن اليونانيين، اذ ميّز بين مدرستين لكل منهما إطارها العلمي: المدرسة الهرمسية (نسبة إلى هرمس) - الفيثاغورية والمدرسة المشائية - الأرسطوطاليسية. وفي مقابل ميتافيزيقية المدرسة الأولى، التي قامت معرفتها وعلومها بالطبيعة على التفسيرات الرمزية للظواهر والرياضيات، كانت الثانية عقلانية قياسية، وكانت أيضاً بنيتها الفكرية فلسفية أكثر منها ميتافيزيقية، حيث يظهر الهدف من العلوم على انه ايجاد مكان الأشياء في نظام عقلي، اكثر من البحث عن ما وراء المرئيات، عن الجوهر نفسه. وقد اعتبر المسلمون المدرسة الأولى بمثابة استمرار لحكمة قدماء الأنبياء في الحضارة اليونانية، وخاصة سلمون وادريس. والتي رأوا فيها استلهاماً الهياً أكثر من معرفة إنسانية. لذلك اصبحت هذه المدرسة بعد تفاعل الاسلام معها، جزءاً لا يتجزأ منه، حيث غذّت بعض اتجاهاتها وعلومها الكونية عدداً من التيارات الصوفية. اما الثانية، والتي اثرّت كثيراً في الفلسفة وعلم الكلام وخسرت مواقعها الفاعلة منذ القرن السابع للهجرة، فانها لم تشكل سوى سمة ثانوية في الحياة الفكرية الاسلامية. صفحة ٢٦.

(١٣٧) - روجيه غارودي: نداء إلى الأحياء، مرجع مذكور، الصفحات ٢١٣ - ٢١٤.

القسم الثالث

عالمية الغرب

«ومن الواضح الآن لكل ذي عينين أن الحضارة بسبيل الانتحار. وما بقي منها لم يعد في أمان. انها لا تزال قائمة لأنها لم تتعرض للضغط المدمر الذي طغى على التبعية، لكنها كالبقية بنيت على شفا جرف هاوٍ، ومن المحتمل أن يجرفها إلى إنهيار جديد. . وحيثما يفقد الشعور بأن كل إنسان هو موضوع اهتمام عندنا لأنه إنسان، تترنّح الحضارة والأخلاق، ويصبح الوصول إلى عدم انسانية شامل مسألة زمن فحسب».

البرت اشفيتسر ـ فلسفة الحضارة

خصوصية العالمية الغربية

تفترق عالمية الغرب عن عالمية الاسلام بمسافة التكوين وعوامل التأصيل، أي باختلاف أساسي في نظام الفكر الخاص بكل منهما وبتناقض منهجي تحكمه طبيعة العلاقة التي نسجها كل منهما مع الآخر.

فقد تأسّست عالمية الاسلام على عقيدة توحيدية، وقامت حضارته على نظام فكري مستمدّ من هذه العقيدة، يحاكيها، يمثّلها ويستلهمها، بحيث تأتي الحضارة نفسها كتجسيد لفكر توحيدي رافق ولادتها وإنتشارها وازدهارها وانفتاحها على العالم، أخذاً وعطاءاً. ومما لا شك فيه، ساهمت لا محدودية المكان والزمان في تأسيس منهجية العلاقة التي أقامها الاسلام ـ كفكر وحضارة ـ مع بقية العالم. فمن ناحية المكان، نجد ان انتشار الاسلام، بعد أن تجاوز «مكان» التنزيل وبداية الدعوة، أصبح ممتداً في العالم بصورة تحول دون حصره في منطقة جغرافية واحدة. فالاسلام منتشر في مناطق اسلامية صافية، ويتساوى مع غيره من العقائد أو يتعايش معها في مناطق أخرى، وينمو أو ينخرط فيه أفراد أو جماعات تنتمي إلى مناطق لم يصل إليها الاسلام وهو في ذروة قوته وإزدهاره. وهذا يعني أن المسلمين، أنّى يقيمون، ينتمون إلى الاسلام كفكر ونظام حياة وعقيدة دون أن ينتموا إلى بقعة جغرافية محدّدة أو إلى قارة معينة. وبالتالي، فالعقيدة التوحيدية التي تستوعب قبائل وشعوباً وأجناساً وثقافات، تستوعب أيضاً أمكنة خاصة بها، مختلفة في مناخها، متباعدة في مسافاتها، متعدّدة في معاشها وأنظمتها وعلاقاتها الاجتماعية؛ أي أن الاسلام يمتد في عالم توحّده العقيدة وتفصل الجغرافيا بين مجتمعاته.

كما أن الاسلام، الذي أدخل الماضي ـ عقائد ورسالات وحضارات وتجارب متنوعة ـ في تجربة تاريخية، يضع الحاضر في سياق مستقبل يحاكي العلاقة مع الماضي. إذ ان الحاضر «الذهبي» الذي إستلهم من الماضي أهمّ ثمراته دون أن يفقد خصوصيته، ينظر أيضاً إلى المستقبل، حيث تبدو الثمرات الحضارية عند غيره، بما هو ملاءمة بين فكره وإبداعات الآخرين؛ فلا يفقد الآخرون إنتماء الحضارة الحديثة إليهم، ولا يفقد المسلمون إسلامهم باقتباس ما يحتاجون إليه عن غيرهم، تماماً كما فعلوا في الماضي، وكما يتطلعون إلى عمله في الحاضر والمستقبل. ولا يمكن لهذه العملية أن

ترى النور إذا كان الاسلام منتمياً إلى زمن محدّد. أي أن إستمرار الاسلام وتواصله مع غيره ومع ذاته في آن معاً، إنما يمثّل الخاصّية الممتدة في الزمن لتوحيديته الفكرية، قبل أي شيء آخر.

وتجد هذه المفارقة دلالاتها في تنوّع المكان والزمان الذي يغطي سيرورة التاريخ والتجربة والحضارة من كل جانب. ففي حالات القوة والضعف، الازدهار والانحطاط، الاستقلال أو التبعية، تظل ظاهرة التنوّع ملازمة للاسلام في العالم الذي ينبض به، كما تظل المنهجية التوحيدية ثابتة من ثوابته. وذلك يعني ان الاسلام، وفي مختلف المراحل التي مرّ بها، لم يفرض ثقافة جزء منه على بقية الأجزاء التي تؤلّف عالمه، كما لم يفرض ثقافته الواحدة على مجتمعات أو جماعات تعايشت معه، وفي ظل سياسته وحكمه، دون أن تقبل به كعقيدة وشريعة. إضافة إلى أنه لم يشترط القبول بسيادته ومصالحه لكي يعطي الآخرين، أصدقاء كانوا أم أعداء، كل ما يرغبون به من ثمرات حضارته.

وهكذا، تندرج عالمية الحضارة في الاسلام في سياق العلاقة التي أقامها الاسلام مع غيره من المجتمعات والعقائد والثقافات، وهي العلاقة التي تستمد مسوّغاتها من لامحدوديته المكانية والزمانية إضافة إلى البعد التوحيدي لنظامه الفكري، وهي أيضاً العلاقة التي لم تفقد خصوصيتها ومسوّغاتها المذكورة بتأثير الروافد الحضارية التي وصلت إليها في الماضي، والتي يمكن أن تصل إليها في المستقبل. فإذا كانت عالمية الانتشار الاسلامي قد ساهمت في توفير موارد هائلة للاقتصاد الاسلامي الناشيء، وإذا كانت السياسة الخارجية للدولة قد تحدّدت لفترة طويلة في استراتيجية حماية الثغور ونشر الدعوة وبسط نفوذ الاسلام، فإن هذه العوامل كلها، مع محطات العنف التي رافقتها، لم تخلق بين الاسلام والعالم غير الاسلامي ثنائية من أي نوع كانت: ثنائية عرقية أو اقتصادية أو جغرافية أو فكرية. . . ذلك ان «الخارج» الذي وصل إليه الاسلام، عنوة أو مسالمة، سرعان ما أصبح جزءاً لا يتجزأ من دار الاسلام، وارتبط به إرتباطاً وثيقاً من حيث المصالح والانتماء والمصير والهوية الفكرية. أي أن هذا الانتماء يشير إلى انعدام الثنائية في علاقة الاسلام مع الخارج الذي بات جزءاً من الداخل، وبالتالي، لا يصحّ القول ان الاسلام، بانتشاره العالمي، إنما كان يبحث عن «خارج» ينهبه ويفرض عليه انموذجه، دون أن يلغي المسافة الفاصلة بينهما. وإذا كان ثمة تفاوت اجتماعي أو اقتصادي قد برز في التاريخ الاسلامي، فإنه لم يتجاوز واقع أنه قام في داخل دار الاسلام وليس بين هذه الأخيرة والعالم الخارجي. وحده «الخارج» المندرج في عداد من اعتبره المسلمون «دار حرب» هو الذي كان منفصلاً بالمعنى الجيو ـ سياسي، لأنه لم

يكن كذلك ـ أي منفصلاً ـ بالمعاني الأخرى. وتجد هذه الملاحظة مصداقيتها في ان «أهل الكتاب» المقيمين في دار الاسلام كانوا يعيشون في وضعية اجتماعية واقتصادية أفضل بكثير من وضعية غيرهم من المسلمين، بل حتى أنهم كانوا يتمتعون بحرية فكر وعقيدة أكثر مما كان يتمتع به المسلمون وسط اختلافاتهم المذهبية والسياسية، كما أن علاقات «دار الاسلام» مع «دار الحرب» لم تكن محكومة، على الأقل من الجانب الاسلامي، بالتنافس على الموارد الاقتصادية والثروات الطبيعية والمصالح المادية. وهذا ما يفسّر تواصل الانتشار الاسلامي في أجزاء كثيرة من العالم، فكرياً وحضارياً، بمعزل عن المؤثرات الاقتصادية أو الفواصل الجغرافية، وبمعزل أيضاً عن الضغوط العسكرية أو الفتوحات...

في المقابل، كان الغرب، بصورة عامة، ولا يزال، يبحث عن «خارج» ينهبه. إذ أنه، ومنذ ظهوره على المسرح العالمي، كان يظهر في صورة ثنائية انقسامية تفصله عن الخارج في نفس اللحظة التي أراد فيها أن يكون هذا الخارج مصدراً دائماً لموارده، ومخرجاً له من أزماته، وضرورة لازدهاره، ومنفصلاً عنه بصورة مأساوية. وهذا يعني أن عالمية الغرب وعلاقته بالخارج ـ الآخر، كانت قد تأسّست على أولوية المادة على الفكر، أو المصالح المادية على الحضارة. وهنا بالذات تكمن المسافة والأصول التي تميزه عن عالمية الاسلام. ففي مقابل عالمية مؤسّسة على فكر، تأتي عالمية أخرى مؤسسة على المادة. وسوف يحدّد جوهر التأسيس وأصله وغايته مسار وتفاصيل البعد العالمي لكل واحدة من هاتين الحضارتين. إضافة إلى خاصّية المادة، يفترق الغرب عن الاسلام في خاصّية المكان. فالغرب أولاً وقبل أي شيء آخر، تسمية جغرافية. حتى انه عندما يتوسّع ويفرض نفوذه خارج «جغرافيته» الاصلية، انما يفعل ذلك بهدف تأمين حاجات ومصالح الجماعات التي تسكن في هذه البقعة من العالم. أي أن هناك دائماً «المجتمع الأصلي» المحدّد في المكان، والذي تندرج العالمية في خدمته دون سواه. فالغرب هو تحديداً أوروبا بما هي مساحة معينة على خارطة العالم، وأميركا هي أيضاً أوروبا المهاجرة والمستوطنة والتي أصبحت جزءاً من الغرب بعد أن استأصلت السكان الأصليين للقارة التي كانت مجهولة قبل رحلة كولومبوس. أما الذين خضعوا للغرب من خارج حدوده الجغرافية، وحتى أولئك الذين ارتضوه سيداً وهوّية ونظاماً وحضارة، فانهم ليسوا الغرب وان شاءوا ذلك؛ بل أكثر من هذا أيضاً، كلّ ما في العالم غير الغربي من مسيحيين، لا يمكنهم القول انهم غربيين، وان تماهوا معهم في العقيدة وطريقة الحياة والتفكير...

وعندما ينتقل الغرب في الزمان، تبقى المادة سائدة على ما عداها، ويظل

«المكان» محافظاً على مساحته المحدّدة على خارطة العالم. قد يتغيّر مركز القوة والقرار في الغرب، لكن غايته ومكانه لا يتغيران وإن اختلفا في الوسائل والمراحل التاريخية. فقد انتقل الغرب في أمكنة متعددة داخل مساحته المعلومة دون أن يفقد جوهره، وكذلك ثنائية علاقته مع «الآخر». ذلك أنه، ومن الناحية التاريخية، كان هناك الغرب الاغريقي ـ اليوناني، والغرب الروماني ـ المتوسطي، والغرب الكاثوليكي ـ الاقطاعي، والغرب القومي ـ التوسعي ـ الاطلنطي، وأخيراً الغرب المعاصر الصناعي والتقني... كما إنتقل مركز القرار، فكان مرة في أثينا، وأخرى في روما، ثم تداولته العواصم الكبرى بعد النهضة والتنافس والحروب، فتنقّل خلالها داخل أوروبا قبل أن يحطّ رحاله في الولايات المتحدة الأميركية.

ومن الناحية الجغرافية، كان الغرب فترة في روما وأخرى في بيزنطة، ثم انتقل إلى إيرلندا، وعاد مع الدولة الكارولنجية إلى وسط أوروبا، وانصدع بظهور البروتستانتية، ووقع فترة تحت تأثير الشرق، ثم امتد عبر الأطلسي إلى أميركا الشمالية، وباقي أميركا، حيث قضى على حضارات وشعوب أخرى. ومع ذلك يبقى التساؤل حول الأسباب التي تجعل هذا الغرب ينتقل داخل جغرافيته، بحيث يستحيل تحديده بحيّز جغرافي ـ سياسي، وإن كان ـ كغرب ـ محدّداً في المكان.

يحاول «جان ـ بول شارنيه»، في كتابه «المشارق النقيضة أو رؤية الآخر من خلال الذات»، الاجابة على هذا السؤال. وبعد أن يستبعد الحيّز الجغرافي ـ السياسي الذي عرف انتقالاً للسلطة ومركز القرار، يصل إلى تحديده «بموقف ذهني أخلاقي؟»[1]. لكن الايمان بالوحدانيّة يظهر كمعطى خارجي ودخيل عليه. هل يُحَد بتلك «الفكرة العقلانيّة الخلاّقة؟»، غير ان هذه وليدة روما وأثينا، وتأثير الشرق عليهما معروف. إذن؟ يصل «شارنيه» بخطوة مفارقة إلى حدّ يرضاه للغرب: «ان المادية، أو فلنَقل الاعتراف بالمادة... ثابتة من ثوابت الغرب»[2].

ففي الغرب اليوناني لعبت التجارة دوراً حاسماً في عملية التوسّع والتنافس والحروب، وإن كانت التجارة فرصة لتبادل الحضارات والمعارف. إذ لم يكن للتوسّع اليوناني «فكر» يبّرر له العنف والاستعباد وتقسيم العالم إلى قسمين: يوناني متحضر -و «آخر» بربري، سوى إستراتيجية البحث عن المصالح والنفوذ، وهي الاستراتيجية التي دفعت جيوش «أثينا» باستمرار نحو الخارج. صحيح ان «أثينا» نهلت من الشرق علماً وحضارة، وصحيح أيضاً أنها تركت فيه علماً وحضارة، لكن ما هو صحيح أكثر ان علماءها وفلاسفتها وحدهم كانوا يبحثون ويستلهمون تراث الشرق، أما الساسة

وأصحاب المصالح والتجّار فكانت علاقتهم بـالخارج محكـومة بمـا يقدمـه لهم هذا الخارَج من ثروة وسلطان. دون أن يعني ذلك ان حضارة اليونان كانت مادية فحسب، أو أنها لـم تترك ثمرات متنوعة في التطوّر التاريخي للحضارة في ذلك الشرق. ومع ذلك يجب أن لا ننسى ان مشروع «الاسكندر» كان يعبّر عن مصالح تفوق بكثير الغاية من إنشاء «الاسكندرية»، أهم وأعظم مدينة ثقافية في الشرق قبل الاسلام وحضارته، وأن لا ننسى أن التطوّر الكبير الذي وصلت إليه «أثينا» على المستوى الفكري والحضاري، إنّما خرج من وسط مالكي العبيد، وان العبيد أنفسهم هم الذين ساهموا بقيام ثورات في الفكر والمعرفة والاجتماع والأخلاق. . . لدى أسيادهم. ان «أثينا»، الأصل الأول الذي ترجع إليه حضارة الغرب الحديث ومؤدلجوها، كانت قائمة على ثنائية حادة: الأسياد (مالكو العبيد والتجّار وأصحـاب السفن والأرض) وهـم الأحرار وأصحـاب الحق في المواطنة من جهة أولى، والعبيد ومن في معناهم وهم الذين لا يملكون غير عملهم ولا مكان لهم في القانون وحرية المصير والتفكير. . .[٣]

أما «روما»، الأصل الثاني لحضارة هذا الغرب، فقد امتلكت قرار الغرب عدة قرون، كما حكمت الشرق في فترة مماثلة؛ وكانت حضـارتها عـظيمة في العمـران والقانون خاصة، لكنها كانت تملك أيضاً جيشاً قوياً ومؤسسات دولة إمبراطورية توسعية، وكانت قطباً محورياً تفرّد بتقرير مصير العالم لعدة قرون. أما هاجسها الأساسي فقـد حافظ على تماهيه مع المادة والسيطرة أكثـر مما تمثّـل في الانفتاح الحضـاري على الآخرين. فالعالم الخارجي كان بالنسبة لروما ملكية مطلقة بثرواته وشعوبه وإرادته. فمن أصل عشرين مليون إنسان كانوا يعيشون في كنف الامبراطورية الرومانية، كان هناك فقط مائتا ألف مواطن حرّ.

إن عظمة روما قامت جوهرياً على بؤس العبيد ونهب الخـارج وإخضاعـه. ان خمسة قرون من السيطرة الرومانية على «الخارج» لم تسفر إلّا عن حقيقة واحـدة، وهي تناقض البشر وانقسامهم إلى أسياد وعبيد، باعتبارها الشكل الرئيسي للتعـاملَ الـذي ارتضاه لنفسه الغرب الروماني مع بقية العالم. وقد أشار «غارودي» إلى هذه الحقيقة قائلاً: «وقد ظلّ الطغيان الروماني يغطي بزبده العالم خمسة قرون. وفي معمورة تضم عشرين مليوناً من البشر، لا نجد سوى (٢٠٠,٠٠٠) مواطن روماني. وهذا ما يطلق عليه، هنا أيضاً، اسم «الجمهورية» الرومانية! ومن النافل ان نسهب أكثر من ذلك في الكلام، على هذه الحقبة القاتمة من حياة (روما)، وفيها استعيض عن الابداع بنهب الثروات والثقافات. . .»[٤].

وقد تجاوزت «روما» في ذلك «أثينا». فالفرد الروماني، المواطن الحر حسب القانون، فاق بأنانيته وعدوانيته نظيره اليوناني. وقد كان البحث عن المادة عنده لا تقف بوجهه محرّمات، من أي نوعٍ كانت. وربما، لهذه الأسباب، وأهمها توسّل العنف من أجل المصلحة المادية، يفضل الغرب الحديث اللجوء إلى حضن روما في بحثه عن أصوله الحضارية. وكما ينقل «بترونيوس»، في كتابه «ساتير يكون»، عن لسان «تريمالكيو» قوله: «. . . صدقوني: النقود تصنع الانسان. إن لم يكن معك مال فأنت لا شيء. . .».ويعلّق «رايلي» قائلاً ان هذا النوع من الفردية العدوانيّة الأنانيّة التي كان يمارسها «تريمالكيو» من أجل الحصول على الثروة غير آبهٍ بمصير الآخرين، ويدعو الجميع إليها، «يبدو عصرياً جداً بالنسبة لنا. ويرجع هذا إلى أن روما القديمة كانت قد شرعت في تطوير العقلية التوسعيّة المادية والمجتمع المتوجه نحو المال والعمل التجاري، الذي شكل جزءاً كبيراً من أسلوبنا في الحياة. . . لقد كان الرومان هم أكثر الشعوب القديمة قرباً من تطوير الفردية العدوانيّة التي توجد في عالم أصحاب الأعمال التجارية. . .»[٥].

من جهتها، تأتي المسيحية في مرتبة الأصل الثالث لحضارة الغرب الحديث، بعد أثينا وروما. ورغم أنها شكّلت، ولا تزال، وجهاً ملازماً للغرب منذ القرون الوسطى، وقبلها مع الامبراطورية الرومانية، ورغم أن مؤرخي الغرب جعلوا منها أحد أهم مصادر الحضارة الأوروبية، إلّا أن التجربة التاريخية للغرب الحديث والمعاصر لا تساعد على تصنيف المسيحية كأصل روحي وفكري لحضارته الراهنة. فإذا كان الغرب قد تماهى باستمرار مع المسيحية، وهذا صحيح دائماً، فان هذا لا يؤكّد انبعاث الحضارة من مكبوت عقلي جاءت المسيحية ففجّرت طاقته المبدعة، دون أن يعني ذلك أنها لم تؤثّر في تاريخ الغرب وفي تطوّر نظامه الفكري والأخلاقي بشكل عام. بيد أن ما يعنينا هنا، ليس إهمال الجانب الروحي وإنّما التأكيد على «المادة» كحقيقة ثابتة في حضارة الغرب. أي انها ـ أي هذه الحضارة ـ لم تكن في جوهرها مسيحية ولم تتأسّس على حافز روحي. صحيح ان الغرب كان باستمرار يظهر في العالم «مسيحياً»، ولكن ما هو صحيح أكثر ان حضارته الحديثة اتقنت نسج وإظهار العلاقة بين المسيحية وبين تعميم ذاتها في العالم، بحيث يمكن الجزم بأن الغرب إستفاد من المسيحية وإستخدمها في مواجهة خصومه في الحضارة والتجارة والسياسة، وانه بالتالي لم يكن، وهو يحقّق وينشر انموذجه العالمي، في أصله مسيحياً، ولا يجوز إعتبار حضارته الراهنة مسيحية في الأصول والنتائج. وكما يقول المطران «جورج خضر»، ليس هناك «ما يدلّ على ان الحضارة الغربية بصورتها الحاضرة، هي، بمقدار عظيم، حضارة مسيحية.الفلسفات المختلفة التي سادتهامن أرسطو إلى هايدغر، العقلانية، الأنظمة السياسية، أنماط

الحياة، المسلكيات، اللاهوت، هذه كلها لو سبرنا غورها وحاولنا رؤية الوحدة العضوية الرابطة بينها لشككنا شكاً كبيـراً في أن تكون روح المسيح مرتاحة إليها»[٦].

بالمقابل، كان الغرب يـؤدّي دوراً مزدوجاً تجاه المسيحية، هذا الدور الذي يتيح له دائماً أن يقدّم ذاته في صورة دينية. فقد خاض ضدها معركة الوجود الحر لعقلانية النهضة، انتصر فيها العقل على التفكير الديني، بحيث ترافقت نهضة الغرب مع تحجيم متزايد للمسيحية، وصل إلى ذروته في تحويـل عقيدة المسيـح إلى طقوسيـة جامـدة مختصرة داخل الكنيسة وحدها. وعلى النقيض من ذلك، يظهر الغرب «مسيحية نافرة» تجاه «الآخر»، على الأقـل طيلة القرنين الثـامن عشر والتـاسع عشـر، وكأن عـالميته والمسيحية تصدران عن نصّ إيديولـوجي واحد، أو ان الـواحدة منهمـا إيديـولوجيـة للأخرى.

وفي الحقيقة، ارتدت عالمية الغرب ثوبـاً مسيحياً لا أكثـر. فالعـالمية الممثلة لحضارته لـم تخرج عن سياق المواجهة التي جرت في الداخل ضد الكنيسة على امتداد سنوات النهضة وقبلها بقليل. والانموذج الحضاري الـذي بدأ مسيـرته نحـو التحقق العالمي كان محكوماً عليه بالموت لو لم تتراجع الكنيسة، أي لو لم يتم القضاء على إيديولوجية الكنيسة التي فرضت حـظراً شامـلاً على النشاط العقلي وأحـاطت الغرب لقرون طويلة بأسوار محكمة من التخلّف المعرفي والجمود الفكري.

وهكذا تظهر المسيحية في تنـاقض مع الحضـارة، عندمـا يتعلق الأمر بقضـايا الداخل. أما عندما تكون المسألة مرتبطة بالخارج، بالعلاقة غير المتكافئة مع «الآخر» تظهر المسيحية باعتبارها الدلالة المحركة لأوروبا على المسرح العالمي. لا شك في أن «اعتبار الكنيسة الغربية نفسها كنيسة عالمية وبالتالي اعتبار كل بقعة من العالم المسيحي جزءاً منها»[٧]، قد قدّم تبريرات إيديولوجية لاعداء الكنيسة العلمانيين الذين لم يتردّدوا في تقوية بعثات التبشير طالما يخدم ذلك المصالح المادّية للرأسمالية. وقـد أظهرت وقائع القرون الثلاثة الأخيرة عمق العلاقة التي جمعت العلمـانيين ورجال الـدين في مواجهة «الخارج»، دون أن ننسى أن هذه العلاقة سبقتها ورافقتها انتصارات داخلية، كانت خلالها جثث رجال الدين المسيحيين متناثرة في الشوارع.

ولم تكن هذه العلاقة إستثناءاً في تاريخ الغرب السياسي والاقتصادي. فالغرب الذي كان يرى دائماً ان سيطرته على الخارج وحدها تضمن ازدهاره وتقدّمه ووحدته، لم يتردّد في اللجوء إلى المسيحيـة للحفاظ على الثروة والسيطرة. وتجـد هذه العـلاقة

مصداقية ملحوظة في أن إعتناق روما للمسيحية، وكذلك قيادة الكنيسة الكاثوليكية للصراع ضد الاسلام، لم يعكسا أو يجسّدا تعاليم المسيحية ورسالتها إلى العالم. فقد حافظت روما على نهبها للشرق واستعباد أهله رغم إدانة المسيحية لهذه الممارسة. كما ان وضع المسيحية في مواجهة إسلام يعترف بها، برسولها ورسالتها ومؤسساتها والمؤمنين بها، لم يكن أكثر من حاجة لفكرة جامعة تغذّي رغبة في العودة إلى مصادر الثروة المفقودة في الشرق، بدل أن يكون الايمان بوحدة الألوهية أساساً للانفتاح والاعتراف المتبادل والمساواة.

وتجدر الاشارة في هذا المجال، ان روما اعتنقت المسيحية في لحظة مفارقة في علاقتها مع الخارج، كما في صراعاتها الداخلية. فقد كان قسمها الشرقي يغذي روما بالثروة والازدهار والقوة، في وقت كان قسمها الغربي منهمكاً في صدّ غزوات البرابرة القادمين من الشمال. ولولا ثروة الشرق، على ما يبدو، لكان البرابرة اجتاحوا غرب أوروبا، وهذا ما فعلوه عملياً، عندما خسرت روما ثروتها الشرقية. بل أكثر من ذلك، واظب القياصرة على اضطهاد المسيحيين وتدمير كنائسهم ما يقارب الأربعة قرون، ولم يتوقف الاضطهاد عملياً إلّا عندما استلم الامبراطور تيودوسيوس، خليفة الاسكندر الأكبر، قيادة الشرق وساعد المسيحية الأرثوذكسية في بناء كنائسها ونشر رسالتها؛ وعندما اعتنق الامبراطور قسطنطين الكبير، امبراطور الغرب، المسيحية، في وقت قدمت له العقيدة الجديدة دعماً قوياً في معركته ضد خصومه. ذلك ان جموع الفقراء والفلاحين والعبيد الذين آمنوا برسالة عيسى، (عليه السلام)، كانوا يمثلون أغلبية مسحوقة تقودهم والدة قسطنطين «هيلانة»، النصرانية والشديدة الايمان، كما كانوا معارضة داخلية لخصوم قسطنطين. وهكذا رفع قسطنطين الصليب في المعركة الحاسمة التي جعلت منه امبراطوراً وحيداً على روما، بين عامي ٣٢٤ و ٣٣٧. أما المفارقة التاريخية فانها تظهر ليس فقط في عدم تغيير نظرة روما المسيحية إلى الشرق، وإنّما في انتقال عاصمة روما نفسها من الغرب إلى الشرق. ففي سنة ٣٣٠ شيّد قسطنطين المدينة التي حملت اسمه وجعلها عاصمة امبراطوريته، وعاصمة بيزنطة فيما بعد؛ ولم يكن هذا الانتقال وثيق الصلة بالمسيحية بقدر ما كان حاجة إستراتيجية لمواجهة الفرس في الصراع التاريخي الذي احتدم بينهما من أجل السيطرة على الشرق وثرواته. وبذلك يكون قسطنطين قد أعلن ان المسيحية قد أصبحت دين الدولة في لحظة اشتداد التنافس حول الشرق ـ الخارج. وإذا كانت رغبة الكنيسة الكاثوليكية في إخضاع الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية لنفوذها وقرارها، قد جسّدت حاجة دائمة لسيطرة الغرب على الشرق، فإن ذلك كله لا ينبغي أن ينفي صدق المسيحيين، شرقيين وغربيين، بإيمانهم،

بقدر ما يكشف العلاقات التي وحّدت الكنيسة والقياصرة والأمراء والاقطاع، ووضعتها في نصابها المخصوص داخل السياق العام الذي يحدّد سياسة الغرب وأهمية السيطرة على الخارج في متن تاريخه القديم والحديث.

وعندما أصبح هذا الشرق الخارج إسلامياً، وتعايشت فيه الشعوب والقبائل والرسالات والثقافات، مع شروط خاصة بأهل الكتاب حفظت لهم حقوقهم وحرية معتقداتهم ومؤسساتهم وعلاقاتهم الداخلية، لم يغيّر الغرب نظرته. ذلك ان خسارة الشرق لم تكن بالنسبة إليه خسارة مناطق تدين بالمسيحية، كما لم يكن انتصار الاسلام خطراً على المسيحية، خاصة وان الوقائع التاريخية تثبت ان الخاسر الأكبر كان الوثنية وأتباعها، بينما المسيحية حافظت على ذاتها، بل انها انتشرت أيضاً في مناطق أخرى بفضل الاسلام. لقد خسر الغرب مصادر ثروته وازدهاره وقوته، وأصبح ظهره مكشوفاً للبرابرة الوثنيين. لذلك لم يتردّد في اعتبار الاسلام خطراً عقائدياً، وفي الدعوة إلى توحيد ذاته على قاعدة الصراع ضد هذا الخطر.

لكن ما ان يقع الصراع وينتصر الاسلام، حتى يظهر أن الخطر العقائدي لم يكن أكثر من تحريض إيديولوجي، إذ ان انتصار الاسلام لم يستتبع إبادة المسيحيين وتدمير مؤسساتهم ونهب ثرواتهم وممتلكاتهم. لكن عندما انتصر الغرب في حروبه الصليبية، سرعان ما ظهر ان المسيحية لم تكن سوى إيديولوجية لصراع تكمن أسبابه وغاياته في البحث عن الثروة والمادة أكثر بكثير من الحاجة إلى تأمين طرق الحج إلى الأماكن المسيحية المقدّسة. ذلك ان الصليبيين، وقبل أن يرتكبوا مجزرة القدس عام ١٠٩٩، كانوا قد ارتكبوا مجازر أفظع وهم في طريقهم إليها. فقد قتلوا الآلاف ونهبوا مئات القرى والمدن المسيحية، من هنغاريا إلى بيزنطة، قبل أن يواجهوا أي مسلم(٨).

وإذ تنتهي الحروب الصليبية بهزيمة آخر الحملات، وتكشف سنوات الاقامة الغربية في إمارات الشرق الصليبية، ان التجارة والمادة كانتا أهم من حماية المسيحية ومراكزها المقدّسة، وتصل الهزيمة إلى ذروتها في سقوط عاصمة بيزنطة عام ١٤٥٣ بيد السلطان العثماني محمد الفاتح، إذ يحدث كل ذلك، يكتشف الغرب ان المسيحية ليست ذات أهمية، طالما ان الشرق لم يعد مصدراً للثروة، وبالتالي لم تعد القدس، بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية الغربية، مركز العالم، وعليه، ينبغي البحث عن مصدر آخر للثروة.

وهكذا أدار الغرب ظهره للشرق الاسلامي ووجّه أنظاره شطر الأطلسي. دون أن يعني ذلك أن قطيعة نهائية قامت بينهما. إذ على امتداد سنوات الصراع، منذ معركة

بواتييه إلى سقوط غرناطة (من ٧٣٢ إلى ١٤٩٢)، مروراً بالحروب الصليبية، كان الغرب ينهل من الشرق علماً وحضارة، ووجد في الوجود الاسلامي داخل حدوده (في اسبانيا والجزر الايطالية واليونانية) فرصة للاقتباس والثراء المعرفي المتنوّع والمتعدّد. وهي الفرصة التي ستظهر ثمارها العملية منذ بدايات النهضة. كما أنه، وبعد اكتمال نهضته وتراكم ثروته وقوته بعد الاكتشافات البحرية، سوف يعيد الاتصال ـ الصراع مع هذا الشرق الاسلامي وغير الاسلامي، بهدف إخضاعه والاستفادة من ثرواته وطبيعته ومواطنيه، كما كان دأبه باستمرار. وهي العودة التي بدأت مع بزوغ الاستعمار، ولمّا تنتهِ بعدُ.

فقد خسر الغرب بانتصار الاسلام ذلك الخارج المليء بالثروة أكثر مما خسرت المسيحية بانتشار رسالة سماوية تعترف بها وتؤكد الوحدانيّة الالهية وتعاليمها وهدايتها للبشرية جمعاء. وهذا يعني ان السلطات الغربية كانت، في الواقع، ترى في خسارتها للشرق خسارة لأهم طرق التجارة والثروة والسيادة. كما أنها وضعت الاسلام في سياق عدائي لأنه، وبالتحديد، وضع يده على هذه الطرق والثروة وإنتزع منها السيادة العالمية. من هنا نفهم لماذا استخدم الغرب المسيحية ثم وضعها على الهامش.

ففي ذلك الخارج لعبت تجارة البحر الأبيض المتوسط دوراً كبيراً في تطوّر اليونان وروما، إذ كان المتوسط حلقة اتصال حيوية بين أوروبا من جهة، وأفريقيا وآسيا، من جهة ثانية. ومن هناك يبدأ طريق التوابل، من البحر الأحمر إلى المحيط الهندي وصولاً إلى الهند والصين. ومن بيزنطة يبدأ طريق الحرير، من البوسفور والدردنيل وصولاً إلى روسيا وآسيا الوسطى والصين. وقد قامت حول هذه الطرق امبراطوريات وحضارات وأمم عظيمة، رأت جميعها في سلامة هذه الطرق فائدة مشتركة ومدخلاً لعلاقات متنوعة، ساهمت في أزدهارها الحضاري والسياسي والاجتماعي.

وكانت سيطرة الغرب مطلقة على تجارة البحر الأبيض المتوسط، وخاض صراعاً وتنافساً مع الفرس للسيطرة على طريق التوابل. وبعد إنقسام روما وظهور بيزنطة نشأ طريق الحرير، ومع ظهور الاسلام خسر الغرب تجارة المتوسط وطريق التوابل، وبسقوط بيزنطة خسر آخر مورد له، طريق الحرير. وبالتالي، فان يدير ظهره لهذا الخارج، إنما يعبّر بذلك عن قناعته باستحالة العودة والسيطرة على مصادر ثروته التقليدية. وهنا بالذات، ينبغي وضع الأسباب التي أملت على الغرب بعده العالمي. وهي الأسباب نفسها التي تفسّر صراعه مع الاسلام طيلة العصور الوسطى، والتي سوف تجدّد صراعه معه منذ القرن الثامن عشر حتى الآن. كما تفسّر استخدامه للمسيحية بحثاً عن غايات

مادية. فإن عجز عن تحصيلها أدار ظهره لمسيحيي الشرق كلهم. أما إذا حقّقها في مكان آخر، فانه سوف يضرب المسيحية في أوروبا نفسها، ويقيم مكانها صرح «العقل» وأخلاق المادة وعلاقات رأس المال، دون أن يتخلى بالطبع عن المسيحية، التي ستبقى محصورة بخدمة السيطرة العالمية للنظام الرأسمالي، ومحاصرة في الداخل بواسطة هذا النظام نفسه. يقول «نينيان سمارت»، في كتابه «ديانات العالم: التقاليد القديمة والتحولات الحديثة»، ما يؤكد الحالة التي انتهت إليها المسيحية في ظل الرأسمالية: «في أوروبا، وعلى امتداد التاريخ منذ الامبراطور قسطنطين الكبير وحتى بداية العصر الحديث، كانت المسيحية بشكل مباشر أو غير مباشر دين الدولة. لكن بعد أن تمّت حركة التحديث الصناعي والعقائدي، وجدت الشعوب الأوروبية نفسها أمام إختيارات عقائدية مختلفة. من هنا برز الضعف في العقيدة المسيحية، وفي الوقت نفسه الحيوية الجديدة. انعكس الضعف في تقلّص دور الكنيسة، وبدت الديانة الاختيارية أكثر عمقاً من الديانة المحافظة. وبعد الانتعاشات الاقتصادية... انحصر دور الكنيسة في خدمة الفقراء وتنظيم الارساليات الدينية للعمل في أفريقيا وجنوب أميركا والعالم الثالث بشكل عام...»(٩).وهذا يعني ان «الانتعاشات الاقتصادية» هي التي ضربت المسيحية، وهي أيضاً التي منحتها شرعية الاستمرار، ولكن في «العالم الثالث» فقط؟.

ففي حين أن أوروبا قد بدأت إعادة بناء نفسها على قاعدة تهميش «الالهي» وبروز العقل على حساب الايمان ـ منذ منتصف القرن السابع عشر، أي بعد التوقيع على معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ ـ ، وبالرغم من ان اسبانيا أعلنت إفلاسها في قيادة المسيحية، عندما اعتبر قادتها أن الدين «بات يقسّم أكثر مما يوّحد»، وبالرغم من أن نهضة أوروبا وحضارتها الحديثة قامت على ثورة عارمة في التفكير العقلي، وعلى إيديولوجية علمانية في جذورها وتفاصيلها، «تفوّقها الحقيقي، تبريرها الحقيقي، سيكون قوامه جوهرياً في روح منطقي، مغرم بالعقل»، كما يقول «ميشال دوفيز»(١٠)، فان أوروبا هذه أصّرت، مرة أخرى، على توظيف المسيحية في سياق فرض نفسها على بقية العالم.

فقد قامت في الغرب قناعة جماعية تتلّخص في الدور التاريخي العالمي الذي ينبغي على المسيحية ان تؤديه في سبيل إنجاح المشروع الرأسمالي. خاصة وان الرأسمالية قد أغدقت الوعود بنشر الرفاه والسعادة في أوروبا كلها، وتحقيق المصلحة الذاتية لكل فرد من أفرادها. وإنسجاماً مع هذه القناعة، باشرت أوروبا العلمانية «تفرض نفسها بالمسيحية التي لا تميل أخلاقها الخيّرة إلاّ إلى سعادة البشرية»، على حدّ تعبير «شفالييه دي جوكور»(١١). ومع ازدهار النمط المادي ـ الاستهلاكي وظهور التراكم

وأزمة تصريف الانتاج، وما رافقها من تدهور في الوضع المعيشي للأوروبيين، بدأ «الايمان المسيحي» يتحوّل، وبطريقة مذهلة، إلى حافز روحي لتحقيق زيادة في الرأسمال الفردي وإشباع الحاجات المادية؟.

هذا «الايمان من أجل المادة» يجد جذوره في حركة الاصلاح الديني، التي بدأت عام ١٥١٣ واستمرت ما يقارب الـ ١٥٠ عاماً، وما نتج عنها من معارضةبروتستانتية شديدة ضد الكنيسة الكاثوليكيةالغربية وعقيدتهاالمحافظة. وقد قامت هذه الحركة على أفكار مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) في المانيا، وجان كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) في سويسرا. كما ساهمت البروتستانتية، من خلال أفكار ومواقف مؤسسّيها، في إبراز أهمية المادة على حساب الروح، والعقل على حساب الايمان.

فقد خدمت أفكار «مارتن لوثر» صعود البرجوازية والرأسمالية. فالانجيل وحده يربط الانسان بالله من خلال الايمان الخالص. أما الكنيسة ورجال الدين وأعمال الخير والعبادات والأحكام البابوية والتقاليد المقدسة... لا علاقة لها بالحقيقة الدينية. وبالتالي، فالايمان بالمسيحية لن يكون، بالنسبة لمؤسّس هذا المذهب، أكثر من إنفعال ذاتي يربط الانسان بالطريق التي توصله إلى مملكة الله الموجودة خارج «هذا العالم». وهذا يعني أن الايمان لم يعد يمارس مهمته في توجيه السلوك البشري في مملكة الأرض. وقد إستخدم «مارتن لوثر» باتقان العبارة التي وردت في العهد الجديد على لسان عيسى، (عليه السلام)، حيث يقول: «مملكتي ليست من هذا العالم»، لكي يعطي شرعية لخضوع الانسان للقوانين التي تفرضها عليه مملكة الأرض.

وهكذا، تندرج البروتستانتية في سياق فكري ـ إجتماعي ـ أخلاقي أعطى البرجوازية والعلمانية أبعاداً دينية كانتا بأمّس الحاجة إليها في مواجهة الكنيسة والاقطاع. فالأخلاق البروتستانتية أكثر عقلانية من أخلاقيات الكاثوليكية، والعمل لم يعد وسيلة في الحياة، بل أصبح فلسفة للحياة ودلالة أخلاقية للسلوك. وذهب «مارتن لوثر» إلى القول ان العمل نفسه من الواجبات الدينية (تكليف، مهمة) كما ذكره في ترجمته الانجيل إلى الالمانية. ودافع «كالفن» عن الزهد لأنه يؤدي إلى التوفير، وعن التقشف لأنه من أعظم الفضائل. وبذلك تكرّر البروتستانتية ما سبق وان فعلته الكاثوليكية: اخضاع الكنيسة لمشيئة السلطة. وهذا يعني ان القيصر لم يفقد شيئاً من سلطاته، وكذلك الاقطاع والأمراء، وأخيراً التجّار وأصحاب الرساميل[١٢].

وقدأشار «روجيه غارودي» إلى جانب من هذه المسألة عندما اعتبر ان الأخلاق

البروتستانتية كانت تنزع إلى نجاح المشروع الرأسمالي والاستعماري نظرتها إلى علامة عن رضى الله. وقد أبرز المؤرخون في الغالب هذه الصلة التي أسهمت في تسارع نمو الرأسمالية في البلدان التي تسود فيها البروتستانتية، ولا سيما في الولايات المتحدة. وتتجلى هذه العدوى في البلاد اللاتينية، الكاثوليكية، على نحو آخر ماثل في النزعة الرامية إلى خلط الشخص بالفرد، وهذا ما أدى إلى سلخ البعد السياسي عن الحب، وإرجاع الايمان إلى مجرد تقوى شخصية دون التزام الشخص بالنضال الاجتماعي. ونجم عن هذا التفاعل بين مختلف العوامل تقارب سياسة الكنيسة من سياسة الطبقات المسيطرة في (الغرب) بصورة متعاقبة: الاقطاع في الفترة الأولى، ثم الرأسمالية. وكما قال الأب (جيراردي): «هذا الاله الذي خلع الأقوياء عن عروشهم ومجّد الضعفاء، أمسى يدعم عرش الأقوياء ويسّوغ صبر الضعفاء... وقد أصبح المسيح المقتول كفالة نظام وقانون أولئك الذين أدانوه»(١٣).

نخلص من ذلك إلى القول ان عالمية الغرب أرادت أن تكون مادية في نمط العلاقة التي أقامتها الرأسمالية بين الغرب وحضارته من ناحية، وبينه وبين بقية العالم من ناحية أخرى. وبعبارة أخرى، سوف تبحث هذه الرأسمالية عن جذورها في أثينا وروما والمسيحية لكي تضفي على الحضارة هالة إيديولوجية تمتد في تاريخ سياسي وعرقي وتوسعي، وترتدي ثوباً «مسيحياً». وعلى هذا الأساس ستظهر حضارة الغرب في العالم وليدة ذاتها، مادية وعلمية وتقنيّة ومسيحية، وتغلّف ذاتها بتفوّق عرقي ـ جغرافي مدعوم بتقدّم علمي ـ تقني ومؤدلج بالمسيحية. وتعطينا اعترافات مبشر يائس في الكاميرون صورة أو مثلاً عن هذا التفوّق المادي بإيديولوجيته الدينية ـ العرقية، عندما قال: «ان بعثاتنا تقدّم المسيحية على نحو كما لو ان الله لم يظهر في صورة إنسان وإنّما ظهر في صورة غربي...»(١٤).

وهكذا، تظهر حضارة الغرب مادية في أصلها وتواصلها، كما تظهر ذاتية في انتمائها الجغرافي وانتشارها العالمي. وإذا كانت حضارة اليونان «يونانية» وحضارة الرومان «رومانية»، والشرق مسقط رأس المسيحية، فإن إدراج هذه الخصائص في «جغرافية» جديدة قوامها مكانة الغرب على خارطة العالم، وكذلك إدراجها في سياق عالمية حضارية موضوعة في خدمة الرأسمالية ومصالحها وعلاقاتها وأهدافها وثقافتها، إنّما يعبّر عن تسمية جديدة أو نسب جديد للحضارة، حيث يكون إرتباطها بمسقط رأس الرأسمالية دلالة على نزوع نوعي يمركز الحضارة «في مكان» الثروة والقوة وتاريخهما، لكي تنقلها الرأسمالية فيما بعد إلى الخارج بوصفها «الانموذج العالمي» لحضارة ينبغي

أن تسود بفضل تفرّد أصحابها بالثروة والقوة. وبالتالي، لم تأخذ الحضـارة انتسابهـا للغرب قبل أن يعيّن هذا الغرب خصائصه الجغرافية والعرقيّة والمعرفيّة والمادية. وبلغة «بونيفاسيو ميل»، «قلما يمكن منطقياً الكلام عن حضارة غربية قبل إنفصاح فكرة الغرب نفسها»[١٥]. وهذا يعني، مرة أخرى، ان ذاتية الحضارة ملازمة لمادية أصلها، كما ان عالميتها ملازمة لتكامل العلم والثروة والقوة، وهي العالمية التي لم تخرج عن «ذاتيتها»، لا في الحسب ولا في النسب، لا في الوسائل ولا في الغايات. وقد انتسبت الحضارة إلى الغرب، لأن المادة كانت هاجسه في تطوّره الذاتي وفي علاقتـه مع العـالم، شعوبـاً وثروات وثقافات... ويستخلص «شارنيه» من قراءته للمادة كثابتة من ثوابت الغرب، قائلاً: «ان المادة تقاوم، فعليك أن تجاهدها لتكشف صفاتها وترابطاتها فتعيها وتحولها لصالحك؛ ذلك أمر إذا بلغ شأوه اقتضى منك أن تتحـوّل أنت بنفسك إلى مـوضوع بحث: ان تتشيأ، أن تغترب عن نفسك». ويبحث عند «باسكال» و «كانط» وغيرهما، ما يؤيد مثل هذا الموقف، الاعتراف بالمادة يجعل من الانسان مادة. ينجم عن ذلك أن للانسان غائية واضحة يعبّر عنها قول سقراط: «أعرف نفسك»، (بينما يقول الحديث الشريف: من عرف نفسه عرف ربه). وفي هذه المعرفة يتساوى الخلق أجمعين.

وانطلاقاً من المعرفة يأتي تطوير الـذات ولو بالألم. وهنا يصل «شارنيه» إلى قول قد يكون تفسيراً إن لم نقل تبريراً لكل حملة استعمارية ـ هو ان هذا «الجهد» أي «تطوير الذات» الذي فرضه الغرب على نفسه في تملكّه للعالم، قد فرضه أيضاً على أمثاله على الآخـرين. التشيؤ، معرفـة الذات، تـطوير الـذات، فرض هـذا التـطويـر على الآخرين: ينجم عن ذلك كله، «مزيج خاص من العدوانيّة والتقشّف والعدالة والتناقض بين الاعتراف بقيمة الفرد وإكراهه على عمل محدّد»[١٦]. حدّ، أقل ما يُقال فيه أنـه سريع، لا براهين عليه، أشبه ما يكون بالخواطر، قد يؤول في النهاية إلى تصوير الغرب في صورة «الضحية»، ضحية حبّه للمعرفة ومجاهدته لنفسه، حتى وهو يستأصل الهنود الحمر في أميركا أو يردم الآبار في صحارى الجزائر وواحاتها...[١٧]

تكشف قراءة «شارنيه» هذه لجغرافية وتاريخية الغرب الحديث عن حقيقة ثابتة في تكوينه، وهي انه يبحث دائماً عن «ذاته»، ويعمل باستمرار من أجل ذاته، وانه لذلك كان في أصله مادياً وكانت المادة هاجسه. وبلغة «روجيه غارودي»، فقد «استمّر حديث الغرب مع ذاته زمناً كافياً. وقد حاول توجيه جميع الحضارات بحسب منظوره الخاص. فإذا صدّقناه قلنا انه لم يوجد قبله سوى لجلجة الابتدائيين، ولن يوجد بعده إلاّ إنحـراف المنحطين، كما لو ان المسار القيّم الوحيد هو مسار الغرب»[١٨]. وفق هذا السيـاق،

تتماهى عالمية الغرب مع مبدأ القوة. هذا المبدأ الذي يرفع «الذات» بصورة نهائية وفوقية مطلقة تجاه «الآخر»، وهو أيضاً الذي يبّرر توسّل العنف في مغامرة البحث عن «المادة» التي أخذت صيغة بحث دائم وطموح لتحويل العالم إلى ملكية غربية.

من الطبيعي أن يستوي هذا المبدأ على ثنائية العلاقة بين طرفين: الذات والآخر، القوي والضعيف. ثنائية ترافقت باستمرار مع حاجة الغرب الوجودية إلى أن يكون متحدّاً ليس فقط بذاته وإنّما أيضاً، وبصورة حاسمة، ضد الآخر، ضد الخارج، شعوباً وثقافات. وفي مختلف مراحل تاريخه، لم يتعود الغرب على الاستمرار إلاّ من خلال استناده إلى علاقة ضدّية مع إنموذج آخر. وقد تكرّرت هذه العلاقة الضدّية مع الخارج أكثر من مرة، وكانت، دورياً، من أهم العوامل التي قامت عليها وحدة الغرب الجماعية حول هويته الثقافية. وكما يقول «هشام جعيط»، فإن هذه الوحدة ضد الآخر قد رافقت الغرب في مختلف مراحل تطوّره، «في القرن السادس عشر في اسبانيا مع الموريسك؛ في الشرق مع الأتراك، إبّان الحروب الصليبية، خلال الاكتشافات الكبرى وأخيراً بعد التوسّع الاستعماري الكبير في القرن التاسع عشر، فتضاءلت الاختلافات وتأكّد الرجل الأبيض المتماسك ضد كل ما هو غيره، ان الأوروبيين لم يتوحدوا إلاّ ضد أحد ما»(١٩).

أسفرت هذه الوحدة الضدّية عن قيام إحساس قوي بعظمة الذات؛ عظمة لم تتأخر في إنتاج مقولة الأنوية الحضارية ورؤية العالم من خلال الذات، بحيث يغدو الغرب إنموذجاً عالمياً مع احتفاظه بإستقلالية ذاتية، أي مع بقائه حضارة مركزية. ولم يكن ذلك ممكناً دون ثورة هائلة في ميادين المعرفة. وبصرف النظر عن مساهمات الحضارات الأخرى في تطوّر معرفة الغرب وقيام حضارته الحديثة منذ عصر النهضة إلى اليوم، ومما لا شك فيه، فان عامل الذاتية قد لعب دوراً حاسماً في بلورة المعرفة المتنامية في الغرب. ورغم ان هذا الأخير قد بلغ درجة متقدّمة جداً في المدنيّة والعلوم والتقنيّات، إلاّ انه لم يتوقف عن إدراج هذا التقدّم في ميزان حساباته مع الآخرين، أي في العلاقة غير المتكافئة بين الداخل القوي والخارج الضعيف، بين «الذات» التي هي متفوّقة بالفعل والتي ينبغي أن تظل كذلك، وبين «الآخر» الذي هو، بالمقارنة مع الغرب، ضعيف والذي ينبغي أيضاً أن يبقى كذلك.

تظهر خصوصية العالمية الغربية في سياق تاريخي تحكّمت «المادة» في أحداثه وأساليبه وغاياته، وكشفت أهمية «الخارج» كأصل عضوي لعالمية الغرب. ويبدو هذا الاستنتاج متناقضاً مع بديهيات الرؤية السائدة في الغرب حول أصول نهضته وحضارته ونزوعه العالمي. وهي الرؤية التي تربط النهضة بتراث معرفي غربي أصيل (أثينا، روما،

المسيحية)، وتربط الحضارة بالثورة العلمية وعقلانية عصر الأنوار، وتضع أخيراً النزوع العالمي في سياق نشر التقدّم العلمي والفكري الذي يستلهم شعارات الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة بين البشر. . .

بيد ان التعمّق في بحث أصول النهضة في أوروبا وخصوصيتها العالمية يظهر كم هي هذه الرؤية مخاتلة. فمن البديهي القول ان أية نهضة حضارية عامة تصيب جماعة ما في متن تاريخها الخاص، إنما تعود إلى تجربة ذاتية ونوعية تعطي لهذه النهضة خصوصيتها في المكان والزمان. دون أن يعني ذلك أن هذه التجربة الذاتية منفصلة عن تجارب الآخرين والاقتباس عنهم زبدة تراثهم ومعارفهم. وقد أثبت تاريخ الحضارات أن التفاعل الايجابي فيما بينها كان من أهم أسباب تناسلها وإزدهارها. وبالتالي، فإن نهضة أوروبا إتسمت بخصوصية نافرة. فهي نتاج تفاعل متراكم مع تراث الاسلام الحضاري، بما هو المخزون المعرفي الذي نهلت منه أوروبا الارث اليوناني إضافة إلى ثمرات المعرفة الاسلامية المتنوعة. بيد ان خصوصيتها النافرة لا ترجع إلى مجرد إنكار هذا التفاعل، وإنّما تعود إلى توظيفه في خدمة «المادة» التي تملك وحدها سرّ انتقال الغرب إلى الرأسمالية، وتفسّر وحدها أيضاً البعد العالمي للرأسمالية، ليس من حيث هي نظام عالمي بقدر ما هي تحديداً النسق العام الذي يعطي الغرب القدرة على نهب العالم والسيطرة عليه.

ولكي تكون المادة ثابتة من ثوابت الغرب، كما يقول «شارنيه»، فان إبداعات الفكر وتراث المعرفة العلمية والأصول الحضارية والدينية، الداخلية والخارجية، تظهر فقط كمساهمة في تأسيس الحافز المعنوي للنهضة، بينما ساهمت المادة في تحويل النهضة نفسها إلى حضارة والعلم إلى قوة والرأسمالية إلى نظام هيمنة واستقطاب على المستوى العالمي؛ وهذا يعني، ان المادة هي التي أدرجت ثورة الفكر وإبداعات العقل في سياق النهضة والحضارة والسيطرة، وهي التي تفسّر أيضاً الأسباب التي جعلت مبادىء العقل وشعارات الثورة تختفي تدريجياً أمام سيادة الثروة والقوة. ولم يكن بإمكان المادة القيام بكل ذلك لو لم تكن في الأساس أصلاً حاسماً من أصول النهضة، وغاية وحيدة ومهيمنة على البعد العالمي للغرب الحديث والمعاصر.

وفق هذا السياق، يظهر «الخارج» في صورة «عدو»، ذلك لأنه في الحقيقة صاحب الثروة الشرعي. ولما كانت المادة حاجة مفقودة في الغرب، أصبح الحصول عليها مشروطاً بعلاقة دائمة مع هذا الخارج، لكنها علاقة من نوع خاص: تجريد

الخارج من ثرواته، مع كل ما يؤدي إليه التجريد من إبادة ونهب وتدمير وغلبة. ولا يصّح هذا التجريد إلّا على قاعدة إيديولوجية تبرّره وتدعمه، حيث يغدو الخارج عدواً أو مرتداً أو ضعيفاً أو متوشحاً أو بدائياً أو متخلفاً. . . الخ.

تكشف المراجعة التاريخية لعوامل التكوين السياسي والاقتصادي والثقافي لأوروبا ما قبل النهضة عن حقيقة مفادها ان هذا التكوين قد تشكل على إيقاع أحداث خارجية، وان هذه الأحداث لعبت أدواراً متتابعة في بلورة الذات: الشرق القديم بحضاراته وثرواته، المسيحية، الاسلام، طرق التجارة المتوسطية والآسيوية، المعارف المتراكمة التي وضعها الاسلام أمام أوروبا بدون قيود أو شروط. . . لقد كان تاريخ أوروبا يتقرّر في الخارج، أو أنه وثيق الاتصال بتطوّرات هذا الخارج، بحيث تكون السيطرة عليه أو عدمها، متحكمّة بتوجيه الأحداث الداخلية.

وهذا ما يفسّر تاريخ أثينا وحضارتها وازدهارها على قاعدة علاقات تفاعل وسيطرة مع الشرق، وكذلك روما، قبل اعتناقها المسيحية وبعدها. وهو أيضاً ما يؤكده نسيج العلاقات التي وضعت الاسلام وأوروبا، ولعدة قرون، بين حدّي التفاعل والصراع. فقد أدّى انتصار الاسلام إلى إضافة عوامل ضاغطة على التآكل الداخلي، فانهارت الامبراطورية الرومانية. وساهم انتصار الغرب في معركة بواتييه في إيقاف تقدّم الاسلام نحو أوروبا، وعجّل بقيام دولة شارلمان ونواة الدولة القومية ـ العسكرية التي تعاظمت الحاجة إليها مع الحاجة إلى تحصين الذات في مواجهة الاسلام وضرورة الاستعداد للعودة إلى منابع الثروة المفقودة. وهذا ما سعى الغرب إلى تحقيقه من خلال الحروب الصليبية. هذه الحروب المتواصلة، لمدة ٣٠٠ عام تقريباً، أحدثت إنقلابات متتالية داخل أوروبا، وشبكة علاقاتها السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فقد ساهمت في تقويّة نفوذ الكنيسة الكاثوليكية وفي تحالفها مع أمراء المقاطعات، وأعطت أوروبا متنفساً من أزمتها الاقتصادية المتفاقمة، وقدمت لها وحدة إيديولوجية ـ سياسية ضد الاسلام، وغذّت مدن الساحل الايطالي (جنوى، البندقية، بيزا. . .) بالموارد والثروة والخبرة، وهي تغذية سوف تترك آثارها على النهضة فيما بعد، سواء من حيث بدايتها في إيطاليا أم من حيث مفاعيل الرساميل الفائضة عن التجارة مع الشرق الاسلامي التي وظّفتها هذه المدن في شمال أوروبا. وإضافة إلى هذا كله، يجب عدم الاستهانة بذلك الفيض من المعلومات والمعارف التي حصلت عليها أوروبا من خلال فترات حكمها في إمارات الشرق الصليبية. . . ومنذ بداية القرن الخامس عشر، كان «الخارج» الاسلامي وراء قيادة أوروبا الجنوبية للغرب وكنيسته الكاثوليكية. فقامت وحدة شبه الجزيرة الايبرية (اسبانيا، البرتغال) بقيادة الملكة «ايزابيللا» على قاعدة طرد المسلمين

من الأندلس والتقدّم نحو الثغور الغربية ـ المتوسطية للعالم الاسلامي. وأدت نتائج فشل الحصار العثماني لمدينة فيينا إلى بروز نجم الامبراطورية النمساوية ـ الهنغارية بقيادة عائلة الـ هابسبورغ، وعمّقت التحالف بين الكاثوليك والبروتستانت، رغم الانشقاقات والصراعات الدموية بينهما، كما ساهمت في تأييد روسيا الأرثوذكسية. فكانت نتائج هذه المتغيرات ظاهرة في تقدّم أوروبا الشمالية والجنوبية في عمق الأراضي الاسلامية، وتقدّم روسيا إلى أوروبا الشرقية والبحر الأسود وآسيا الوسطى وصولاً إلى ثورة البلقان. . .

وهكذا، يظهر تاريخ أوروبا ما قبل النهضة مديناً إلى حدّ كبير بعلاقتها مع الخارج. فهل تغيّرت هذه الصلة العضوية القائمة بين الغرب والخارج بعد النهضة؟.

يمكن القول، بصورة جازمة، ان أية مراجعة موضوعية لتاريخ الغرب لا يمكنها إلاّ أن تؤكّد حاجة الغرب إلى «خارج»، بما هي ضرورة وجودية. بيد ان اختلافاً يفرض نفسه على معادلة العلاقة بين الغرب وهذا الخارج: قبل النهضة، كان الخارج يقرّر مصير الغرب، أما بعد النهضة، فإن الغرب صار صاحب المبادرة الأولى في تقرير مصير الخارج. وفي الحالتين، يستحيل تصوّر مصير الغرب بدون علاقاته مع بقية العالم. قد يبدو هذا الاستنتاج متحاملاً أو خطاباً إيديولوجياً، وخاصة عندما يعتبر المادة كأصل لعالمية الغرب أو عندما يقيم صلة عضوية بين عالمية الغرب والخارج كمصدر لثروته وازدهاره وقوته، وذلك على قاعدة العلاقة غير المتكافئة بين الغرب والعالم كأساس لنزوعه العالمي، أو كشرط لاستمرار سيطرته على العالم. لكن مراحل هذه العالمية تدعم هذا الاستنتاج، وإن كانت لا تمنع النقد أو المعارضة. فقد تغذّت عالمية الغرب من الحضارة التي جسّدت بدورها وصول النهضة إلى ذروتها. وهذا يعني ان البحث عن أصول هذه العالمية ينبغي أن يبدأ بمعرفة أثر «الخارج» بقيام النهضة نفسها.

من الناحية التاريخية، يشدّد كثير من الغربيين على أن النهضة بدأت منذ اللحظة التي انتصر فيها الغرب على الاسلام. بيد أنهم يختلفون حول تاريخ هذه اللحظة. هل بدأت النهضة في أعقاب الانتصار في معركة بواتييه عام ٧٣٢؟ هل بدأت بسقوط القدس بيد الصليبيين عام ١٠٩٩؟ هل بدأت بسقوط غرناطة عام ١٤٩٢؟ أم بدأت بالحاجة إلى وحدة الغرب بعد سقوط عاصمة بيزنطة بيد المسلمين عام ١٤٥٣؟ هل بدأت بعد فشل حصار فيينا الأول عام ١٥٢٩ أم بعد فشل الحصار الثاني عام ١٦٨٣؟.

كنا قد أشرنا، في صفحات سابقة، إلى أثر كل لحظة من هذه اللحظات في إحداث تغييرات داخل أوروبا، بدون أن نفصّل دور العوامل الداخلية. لكن هذه

الانتصارات لم تصنع النهضة، بقدر ما ساهم الوجه الآخر للاسلام في ولادتها. أما أن يغفل هؤلاء هذا الوجه، ويربطون النهضة بانتصار على خصم تاريخي، فإن ذلك إنّما يعني محاولة للالتفاف على الأثر الايجابي الذي قدمه هذا الخصم، بغية نفي كل مصدر غير غربي للنهضة والحضارة، وهو الأمر الذي سنتحدث عنه بإسهاب في صفحات لاحقة،خاصة وان أكثر الغربيين لا يزالون حتى اليوم يتحدثون عن العصور الوسطى الظلامية التي كانت مسرحاً لانتصارات الغرب على الاسلام؟.

ومع ذلك، فان هذا الالتفاف يؤكّد علاقة النهضة بالخارج الاسلامي؛ لكن بدل أن تكون علاقة تفاعل واقتباس وتراكم معرفي، أرادوها علاقة غالب ومغلوب. ومهما يكن من أمر هذا الالتفاف، فإن كثيراً من الغربيين قد أشاروا، وفي فترات مختلفة، إلى أهمية الأثر الاسلامي العلمي والحضاري في قيام النهضة. وقد تحدّثنا عن هذه المسألة أيضاً في صفحات سابقة. بيد ان هذا الأثر لم يكن سبباً وحيداً لولادة الحضارة في الغرب الحديث، كما أنه لا يفسّر عوامل التكوين الحاسمة لعالمية هذه الحضارة. فإذا كانت، ولا تزال، عالمية الغرب قائمة على أصل مادي أساسه «خارج» منهوب وداخل مشغوف بالمادة، وإذا كان الاسلام قد صادر ثروة الشرق وغذّى الغرب بالعلم والمعرفة، فأين يكمن الخارج ـ الآخر الذي أمدّ الغرب بالثروة المادية التي صنعت حضارته؟.

عندما أدرك الغرب إستحالة العودة إلى مصادر الثروة التقليدية، وخسارة تجارة المتوسط وطريقي التوابل والحرير، بدأ البحث عن طرق أخرى توصله إلى عمق آسيا بدون الحاجة إلى عبور الطرق الواقعة تحت نفوذ المسلمين. وهكذا بدأ الغرب مغامرة البحث عن «المجهول». فالداخل لم يعد بإمكانه الاستمرار بمعزل عن ثروته الخارجية. في هذه اللحظة بالذات، وافقت الملكة «ايزابيللا» على تمويل رحلة «كريستوف كولومبوس» إلى الهند عن طريق بحري آخر غير طريق البحر الأحمر ـ المحيط الهندي. لكن «كولومبوس» هذا وصل بالصدفة إلى مكان آخر غير طريق البحر الأحمر ـ المحيط الهندي. رغم أنه ظلّ عدة سنوات يعتقد انه وصل إلى الهند، من دون أن يحصل على التوابل والحرير والذهب، وهي الحمولة المرجوة من رحلة باهظة التكاليف. لم يستفق «كولومبوس» من صدمته إلّا عندما عرف «فاسكو دي غاما» كيف يستخدم معلومات «أحمد بن ماجد»، حيث أبحر من ميناء ماليندي على الساحل الشرقي لأفريقيا إلى ميناء كاليكوت في جنوب غرب الهند حيث أرسى سفنه في ٢٢ أيار سنة ١٤٩٨، بعد ٢٣ يوماً من الابحار، وبعد ست سنوات من وصول «كولومبوس» إلى ذلك المكان

المجهول. وعندما عاد «فاسكو دي غاما» محمّلاً بالتوابل والذهب والحرير، عرف الغرب طريق رأس الرجاء الصالح، وعرف أيضاً ان «كولومبوس» إكتشف العالم الجديد، أو «الهند الغربية»، كما نعتوها.[٢٠].

وعندما أبحر «فرديناند ماجلان»، سنة ١٥١٩، بمحاذاة السواحل الشرقية لأميركا الجنوبية وعبر المضيق (الذي يحمل إسمه الآن) في ٢٦ تشرين الأول عام ١٥٢٠، عرف الغرب المحيط الهادي وإكتشف طريقاً جديداً إلى روسيا وجنوب شرق آسيا. وبذلك تكون الاكتشافات البحرية الكبرى قد غيّرت توازن القوى وخارطة العالم، وهو الأمر الذي سيضاعف تدهور قوة الاسلام، ويضع طرق التجارة الدولية بيد الغرب، خاصة وأنها أصبحت، منذ تلك اللحظة، تمّر عبر الأطلسي فالمحيط الهادي مروراً بروسيا ووصولاً إلى الشرق الأقصى. مما أضعف تجارة البحر الأبيض المتوسط، وقلّل من أهمية طريقي الحرير والتوابل، ونقل ثروة الشرق من الجنوب إلى الشمال.

وفق هذا السياق، يندرج «الخارج» الجديد في تاريخ نهضة الغرب وحضارته. فالاكتشافات البحرية لم تحدث نهضة بمجرد إكتشاف أرض جديدة، وإنّما أحدثت نهضة بما قدّمته هذه الأرض من ثروة مادية. كما ان استفادة أوروبا من علم الملاحة الاسلامي لم يكن بمقدوره، كعلم، أن يحدث نهضة بدون أن يؤدي إلى هذه الاكتشافات، مع التذكير بأن المسلمين وحدهم كانوا يتجرأون على الذهاب إلى أعالي البحار، من جنوبي الجزيرة العربية إلى الهند وسيلان وسومطرة وجاوه والصين. ولم يكن باستطاعتهم القيام بمغامرة كهذه بدون الالمام بمعرفة شاملة ودقيقة تتعلّق بمواسم الرياح وفنون الملاحة وعلم الجغرافيا والمناخ وأدوات علم الفلك وتقنيّات الملاحة (الاسطرلاب، البوصلة المعدنية المغناطيسية، القياس، المواقيت، الاخنان. . .) إضافة إلى الخبرات والتجارب المتراكمة[٢١].

لم يكن «كولومبوس»، عندما وصل إلى نهر الأوري نوك في فنزويلا، مدركاً أهمية العالم الذي إكتشفه. فقد إستقبله سكان هذا العالم بقلوب مفتوحة، وكان ترحيبهم به حاراً إلى درجة انه لم يصدق ما رأت عيناه، كما ذكر في رسالته. إذ أحسّ أنهم ينتظرون وصوله منذ زمن بعيد، وصول الماء إلى الظمآن، كما يكتشف «كلود ـ ليفي ستروس» هذا الانتظار الطويل في تحليله لأساطيرهم[٢٢].

بيد ان «أميركو فيسبوتشي»، ذلك التاجر من البندقية، سرعان ما اكتشف أهمية هذا الاكتشاف الذي سيغيّر تاريخ الغرب. وبعد عدة رحلات قام بها إلى القارة

الجديدة، كتب «العالم الجديد»، وفيه دعوة عارمة لاستباحة أرض بكر حيث الجنس والثروة بانتظار كل أوروبي.

وهكذا بدأت الهجرة، بدون حضارة أو أخلاق مسيحية أو عقلانيّة فلسفة الأنوار أو شعارات الثورة الفرنسية، وإنّما هجرة مصحوبة بالابادة الجسديّة والثقافية، كما النهب الشامل. ففي المكسيك، على سبيل المثال، انخفض عدد السكان من ٢٥ مليون نسمة إلى مليون واحد، في أقل من نصف قرن. وسكان البيرو العشرة ملايين سنة ١٥٧٠، أصبح عددهم مليوناً و ٣٠٠ ألف فقط سنة ١٦٠٠. وفي أميركا الشمالية تعرضت قبائل بكاملها لابادة شاملة، كما حدث مع قبائل الشايان والكومانش والسيوكس[٢٣]... وبعد الابادة، اكتشف الغرب «فائض القيمة التاريخي» من الثروات الطبيعية المجهولة، الذهب والفضة والمعادن النادرة. فجاءت الحاجة إلى يد عاملة رخيصة وبدأ الغرب البحث عن بديل للهنود المستأصلين. ووجد ضالته في أفريقيا حيث انطلقت أوسع تجارة للرقيق في التاريخ الحديث.

انطلاقاً من هذا الخارج سوف تبدأ نهضة الغرب الحقيقية: إغراق أوروبا بفائض هائل من الثروة، كانت الثورة العلمية بأمسّ الحاجة إليه. وبفضل هذا الفائض عرفت الثورة الصناعية النور عام ١٧٦٥، تماماً كما شهدت الرأسمالية الغربية البداية الحقيقية لولادتها. ومع الثورة العلمية والصناعية تنامت وسائل القوة وتطوّرت تقنيّات الحرب، بما هي ضرورة لاستمرار وضمان تدفّق الثروة من الخارج إلى الداخل.

صحيح ان أوروبا كانت تشهد نهضة داخلية وخروجاً حثيثاً من ظلمات العصور الوسطى، لكن ما هو صحيح أكثر ان هذه النهضة لم تكتمل بفعل العوامل الداخلية وحدها، بقدر ما تغذّت من هذه العوامل الخارجية. وكما هو معروف، جمعت اسبانيا والبرتغال ثروات هائلة من التجارة مع الهند، ونعمت المدن الايطالية من تجارتها عبر المتوسط، وتطوّرت تجارة الشمال التي استغنت مرحلياً عن سلع قديمة وإستبدلتها بسلع تتلاءم مع ظروفها المستجدة، وخاصة الملح (لأهميته في تجفيف الأسماك) والصوف والغلال بدلاً من التوابل، كما استفادت من الرساميل الايطالية في تطوير صناعة صغيرة ومتوسطة (المانيفاكتورة). لكن هذه الثروات مجتمعة لا تشكّل إلّا نسبة ضئيلة بالمقارنة مع الثروات المتدفّقة من القارة الأميركية.

كما ان سيل الأفكار والفلسفات والاكتشافات العلمية والتحوّلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كل هذه الأمور وجدت في الثروة الجديدة ضالتها: مؤسسات

بحث حكومية ترعى العلم والعلماء، تنظيمات سياسية جديدة تمنح حرية وديمقراطية كما توجّه المتغيرات والأفكار وتقنّن الثورات. وكان كل ذلك يتّم وسط الاقبال العارم على المادة ومفاعيلها في المجتمع والنفس وطرق التفكير والحياة والنظرة إلى الآخر. . .

بل أكثر من ذلك، لم يستطع الداخل الأوروبي إستيعاب نتائج هذه العملية التطوّرية الهائلة. فالثورة الصناعية المتسارعة والمتعاظمة، وكذلك النظام الرأسمالي الذي يشجعّها ويبني سلطته على أرباحها، والمجتمع المندهش والمستلب والمتغيّر جذرياً من جراء هذه التحوّلات، وجدوا أنفسهم جميعاً في مأزق لم يكن متوقعاً. فالثورة الصناعية وجدت نفسها أمام أزمة مزدوجة: فمن جهة ازدادت حاجتها للمواد الأولية، ومن جهة ثانية، أنتجت من السلع أكثر مما يستطيع المجتمع استهلاكه. والنظام الرأسمالي أيضاً عرف أزمة مشابهة: فقد وجد نفسه فجأة غير قادر على الاستمرار بسبب ضيق السوق وتعاظم المنافسة، كما ظهر مكشوفاً أمام مجتمع سبق وأن وعده بالرفاهية والتقدّم، فإذا به يدخله في دورة إجتماعية مجبولة بالبطالة والاضطراب والتشكيك وتدهور مستوى المعيشة. . . الخ. أما المجتمع الأوروبي الذي تخلّى عن «الروح» لكي ينعم بالمادة، وجد نفسه فجأة أمام خطر خسارتهما معاً، كما وجد نفسه أمام خيار التمرّد الشامل.

ولما فشلت الرأسماليات الأوروبية في تجاوز هذه الأزمة من خلال حروبها فيما بينها، عادت من جديد للبحث عن الخارج كحلّ لأزمة باتت تهدّد النهضة في منتصف الطريق. وهكذابدأ التاريخ الاستعماري يحوّل العالم إلى سوق كبيرة للرأسمالية، هناك حيث الثروات الطبيعية الأساسية لاستمرار الصناعة، وغالبية سكان الأرض الذين يفترض أن يتم إعدادهم ليصبحوا مستهلكين للسلع المتراكمة في الداخل.

وبذلك تكون النهضة قد ولدت وتطوّرت وتجاوزت أزماتها وإستمرت بفضل الخارج: نهبه والسيطرة عليه والامساك بمصيره. ففي مرحلة أولى، طويلة في الزمن، إستمدّت النهضة من العالم الاسلامي تراثاً علمياً وتبريراً دائماً لوحدة إيديولوجية - سياسية. وفي مرحلة ثانية نهلت من الاكتشافات البحرية وتجارة الرقيق ثروة لم تحلم بها من قبل. وفي مرحلة ثالثة عرفت ازدهاراً للعلوم والصناعة وتراكماً للرساميل، وفي مرحلة رابعة التقطت أنفاسها بواسطة الاستعمار. وإذا وضعنا كافة العوامل الداخلية للنهضة في كفة، ووضعنا أثر السيطرة ونهب الخارج في كفة ثانية، فإننا لن نتأخر في معرفة أية كفة هي الغالبة، وبفارق كبير، إذ ان الغرب كان يتوحّد باستمرار ضد «الخارج» ويتطوّر على حسابه. أما عندما يختلف، فانه يختلف حول الخارج إختلافه على غنيمة

(الثروة، السوق). حتى ان الأفكار الأكثر إنسانوية، سرعان ما تتراجع أمام مخاطر المساواة الحقيقية بين البشر، وأمام عدالة توزيع الثروة بين الغرب وبقية العالم.

لا تقلّل هذه الملاحظات المكثّفة من قيمة العوامل الداخلية على الاطلاق، بقدر ما تضعها في موقعها المناسب داخل سياق التاريخ الذي بدأ الغرب يظهر فيه صاحب حضارة عالمية. فالنظام الرأسمالي لم يكن، وفق منطقه الداخلي، مستعداً للتراجع أمام أخلاقيات النهضة وعالمية العلم ومساواة البشر بالحرية والديمقراطية والثروة والحضارة. فهذه أمور لو تحقّقت لم يكن بإمكان هذا النظام نفسه الاستمرار. بل أكثر من ذلك، فان الرأسمالية لم تفرض نفسها نظاماً بديلاً عن الاقطاعية بفضل صراع طبقي داخلي، رأى فيه «ماركس» نتيجة طبيعية وحتمية لمنطق التاريخ الأوروبي. وإنّما فرض نفسه بفضل النهب المنظم للخارج. ولم يتابع هذا المنطق الماركسي نفسه بثورة الطبقة العاملة على الرأسمالية، وإنّما تابعه وفق منطقه الحقيقي، منطق المصلحة التي وضعت عمال أوروبا في خدمة الرأسمالية وحققوا متّحدين انتصارات المشروع الاستعماري.

أما «ماكس فيبر» الذي أسهب بتبيان الدور الذي لعبته حركة الاصلاح الديني البروتستانتية في قيام النظام الرأسمالي، فلم يفلح في مهمته. فالأخلاق البروتستانتية، والعامل الديني والعقلاني للنهضة، وقوانين التجارة، وملكية الأرض، وخضوع الانسان والطبيعة لمبادىء العقل، ونشأة المدن، هذه الأمور كلها ساهمت في ولادة الرأسمالية لكنها لم تكن السبب الحاسم في انتصارها. ورغم تراجع «ماكس فيبر» عن حماسه لدور البروتستانتية، بعد معارضة كاثوليكية عنيفة لآرائه، إلّا أنه ظل متمسكاً بفكرته القائلة:ان النهضة والرأسمالية والحضارة الغربية ليست في النهاية سوى نتيجة لتطوّر ذاتي كان مكبوتاً، فحرّرته العقلانيّة والأخلاقيات المبدّعة لأوروبيي الجنوب والوسط الكاثوليك وأوروبيي الشمال والأطلسي البروتستانت. فجاءت الرأسمالية تتويجاً لوحدة أوروبية جامعة في نظرتها إلى الحياة والعمل والطبيعة والانسان(٢٤)... وبالرغم من ان «ماركس» و«ماكس فيبر» قد أصابا الحقيقة في جانب منها، وكل واحد منهما على طريقته، إلّا أنهما معاً يحجبان أثر الخارج في ما آلت إليه أوروبا بعد النهضة: حجب التأثير الحضاري والعلمي للاسلام، حجب أهمية السيطرة على طرق التجارة الدولية، حجب الثروات المتدفّقة على الغرب إثر إكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، وأميركا واستراليا والمحيط الهادي والنخاسة الأفريقية. وأغمض كل منهما، على طريقته أيضاً عينيه على مشروع استعمار «الخارج».

تجد هذه التحوّلات الجذرية، التي نقلت أوروبا من العصور

الوسطى إلى النهضة، ومن النهضة إلى الثورة الصناعية والنظام الرأسمالي، ومنها جميعاً إلى الاستعمار والهيمنة العالمية، أصدق تمثلاتها في العلاقة العضوية التي وحّدت تقدّم الغرب بنهب الخارج. فقد اتفق المؤرخون الكبار لتاريخ ولادة الرأسمالية وتطوّرها، أمثال «فرناند برودل» في كتابيه «الرأسمالية والحياة المادية ١٤٠٠ - ١٨٠٠» و «التوسع الأوروبي والرأسمالية ١٤٥٠ - ١٦٥٠»، و «جون ي. نيف» في كتابه «الثورة الصناعية في بريطانيا» و «أريك هوبسباوم» في كتابه «عصر الثورات»، و «كارل ماركس» في مؤلفه الهام «رأس المال» وغيرهم... اتفق هؤلاء على أن نقطة البداية التي فجّرت هذه التحوّلات تجتمع خيوطها في مستهل القرن السادس عشر. فقد لاحظ «ماركس»، في دراسته لتاريخ الرأسمالية، ان هذه الأخيرة شهدت بداياتها الأولى والمتردّدة في بعض مدن البحر الأبيض المتوسط بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر، إلاّ أنه عاد وأثبت ان الحقبة الحاسمة لولادة الرأسمالية كانت في القرن السادس عشر، أي في القرن الذي عرف فيه الغرب بدايات الثروة القادمة من وراء البحار(٢٥).

وكتب «فرناند برودل» عن صلة التوسّع الأوروبي العالمي ونشأة الرأسمالية قائلاً: «ان ذهب العالم الجديد وفضته قد مكّنا أوروبا من أن تنفق أكثر من دخلها، وان تستثمر ما يفوق مدخراتها»(٢٦)؛ أي ان الغرب لم يكن بمقدوره وإمكانياته الذاتية أن يعرف تطوّره الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي وقوته المستقبلية بدون فائض هائل من الثروة المتدفقة من الخارج. «فالسفن التجارية أو الآلات أو المصانع لا يمكن أن تبنى إلاّ إذا استهلك الناس بقدر أقل (أو انفقوا من طاقتهم ومواردهم قدراً أقل على الاستهلاك المباشر). أي ان الاستثمار في إنتاج المستقبل يتطلب مدخرات. وقد تمكّنت أوروبا بفضل موارد الأميركيتين وسكانها، وبفضل سكان أفريقيا من أن تستثمر ما فاق مدخراتها. وهكذا فإن الذهب والفضة اللذين أدخرهما هنود أميركا بعد قرون من العمل الشاق، وإستخدام السكان الأصليين الأمريكيين والأفريقيين في العمل في المناجم والمزارع بالسخرة، أتاحا لبعض الأوروبيين ان يبدأوا ذلك الاستثمار الهائل في إنتاج المستقبل، الذي أفضى في النهاية إلى الثورة الصناعية»(٢٧).

- كما أرجع «جون ي. نيف» ولادة الثورة الصناعية في بريطانيا إلى هذه الثروة الخارجية. فقد ذكر انه «خلال الستين سنة الأخيرة من القرن السادس عشر أنشئت مصانع للورق والبارود وأول مسابك للمدافع وأول مصانع للألمونيوم والنحاس وأول مصانع لتكرير السكر، وأول مصانع ذو شأن مثل نترات البوتاسيوم، وقد أنشئت كلها في

انكلترا». وتكشف هذه البدايات علاقة الصناعات الأولى بـالمواد الأولية الخارجية وبتوجيه الصناعة نحو تطوير تقنيّات الحرب وصناعة الحديد التي تنتج وسائل القوة. إذ «بين ١٥٤٠ و ١٦٤٠ اتخذت عملية صناعة الحديد شكلاً رأسمالياً جديداً ومتقدّماً. . . »[٢٨].

ويعطي «هوبسباوم» مثلاً عن صناعة القطن بما هي الأم الشرعية للثورة الصناعية في بريطانيا، وبما هي أصدق دليل على علاقة الصناعة بالسيطرة على العالم. ففي حين كان نبلاء اسبانيا يسرفون في تبذير «أسلاب المستعمرات»، كانت البرجوازية البريطانية قد باشرت بأول عمليات تراكم الرساميل انطلاقاً من صناعة القطن، بحيث كانت هذه الصناعة توظّف ملايين العمال في الداخل وتنتج سلعاً مفروضة على كل هندي وأفريقي وأميركي جنوبي، أي ان الحصول على القطن وصناعته وإستهلاك إنتاجه لم يكن قادراً على تأمين الأرباح الهائلة بدون السيطرة على الأرض والبشر.

«فقد نمت هذه الصناعة مع غزو انكلترا للهند ومع تجارة الرقيق ومزارع القطن في جزر البحر الكاريبي والأمريكيتين وسوق مستعمراتها الضخم. وكانت الأقطان الهندية (الشيت) معروفة بأنها أفخر الأنواع في العالم، فكانت شركة الهند الشرقية الانكليزية (وهم وكلاء الاسلوب القديم من الرأسمالية أي الرأسمالية التجارية) تبيع الأقمشة الهندية في جميع أرجاء أوروبا. وقد نقلت بعض الأرباح من ليفربول لتستثمر في تجارة العبيد ومزارع جزر الكاريبي. ولكن أصحاب مصانع النسيج في لانكشاير تفوقوا، بمضي الوقت، على تجّار ليفربول. فعندما اعترضت الثورات الهندية تدّفق الأقمشة الهندية، اشترت لانكشاير قطن الكاريبي وهيمنت على التجارة. وحين استصدر المنتجون من البرلمان حظراً على استيراد الأقمشة الهندية، تقوضت المصالح القديمة لشركة الهند الشرقية وتجارة ليفربول، وحلّت محلها الرأسمالية الصناعية. فبين عامي ١٧٥٠ - ١٧٦٩ زادت صادرات القطن الانجليزية عشرة أضعاف. وبحلول عام ١٨٢٠ كانت انجلترا تصدّر أكثر من ٢٠٠ مليون ياردة من القطن. وبحلول عام ١٨٤٠ صدّر الانجليز لأوروبا وحدها أكثر من هذا الرقم، وأكثر من ٥٠٠ مليون ياردة أخرى للمستعمرات. وحتى الصناعة الهندية القديمة أخذت تهدم تدريجياً بشكل منظّم لتصبح سوقاً لقطن لانكشاير ففي عام ١٨٢٠ أخذت الهند ١١ مليون ياردة وفي عام ١٨٤٥ أخذت ١٤٥ مليون ياردة»[٢٩] . . .

أما الاستعمار فقد خرج من نفس هذا المنطق بعد أن أسّسه. فكما كانت السيطرة على الخارج عاملاً حاسماً في قيام النهضة والرأسمالية والتقدّم الصناعي - الاجتماعي،

فان حروب السيطرة على هذا الخارج سوف تكون الحل المناسب لأزمات هذا التقدّم.

ففي حين تحوّل «ماركس» من خطابه الثوري إلى خطابه العلمي الهادىء، أي حين انتقل من الايديولوجية إلى تحليل النظام الرأسمالي، كان هذا الأخير يرسّخ دعائمه بفضل ثروة المستعمرات. وقد شهد آخر القرن التاسع عشر تطويقاً للانتفاضات الداخلية بفضل مساهمة المجتمعات المغلوبة في التخفيف من معاناة الطبقة العاملة في أوروبا وأميركاالشمالية. فكانت معاناة «الخارج» المغلوب مدخلاً لقيام النقابات وإرتفاع مستوى المعيشة والأجور وتأمين الضمانات الاجتماعية وتعميم التعليم وحصول العمال الغربيين على حقوق الانتخاب وحرية الرأي والتعبير والتنعّم بالديمقراطية، «ما داموا يقدمون أرواحهم للحفاظ على عدم التوازن العالمي»، كما يقول «رايلي»[٣٠].

وهكذا، تراجع اشتراكيو الغرب عن رفضهم المشاركة في حرب عالمية غايتها خدمة الرأسمالية وهدر حقوق «عمال العالم». ذلك أن حرب ١٩١٤ حصدت ملايين العمال والاشتراكيين الذين استجابوا لنداء الدعاية الرأسمالية. «ولقد بدا انهيار الرأسمالية عام ١٩٢٩ وكأنه الاخفاق الأخير الذي تنبأ به ماركس... ولكن كان لا يزال أمام رأس المال بديل واحد: الحرب، فالدولة العسكرية حلّت مشكلة انخفاض الاستهلاك (الذي سموه «إفراطاً في الانتاج») بإرغام العمال على إنتاج أشياء لا يريدون شراءها إطلاقاً: وهي القنابل. إن الرأسمالية لم تشف تماماً من الكساد الكبير في الثلاثينات إلّا من خلال إدارة المجتمع على أساس عسكري»[٣١]. وبالتالي، جاءت الحرب العالمية الثانية تتويجاً لمنطق بدأ منذ القرن السادش عشر، أي منطق الخروج من أزمات الداخل بتعميق أزمات «الخارج». وهو المنطق نفسه الذي يحكم العالم اليوم، أو الذي بواسطته يتحكّم الغرب بالعالم: تكنولوجيا الاتصالات، الشركات العابرة للقارات، صناعة الأسلحة النووية والصواريخ البعيدة المدى، وكلها تضمن عدم التوازن العالمي، بمعنى انها «العلم» الذي يغذّي الغرب بالقدرة المادية لضمان استمرار سيطرته على العالم...

لقد شكّلت «المادة» هاجساً أو حاجة موضوعية عند المجتمعات البشرية المختلفة، كما كانت، ولا تزال، عاملاً هاماً من عوامل تطوّرها أو تدهورها. لكنها لم تكن أصلاً حاسماً لولادة الحضارات، وإن كانت، في بعض الحالات، قد لعبت دوراً كبيراً في إنهيار حضارات برمتها: كوارث طبيعية، عجز في استخدام الثروات الطبيعية بما يتناسب ومتطلبات النمو السكاني والمجتمعي، حصار اقتصادي نتيجة هزيمة عسكرية أو توسّع سياسي فوضوي... ويشهد تاريخ الحضارات العام على صحة هذه

الملاحظات، وأهمهادور العوامل الأخرى، الروحية أو الدينية أو الأخلاقية، إضافة إلى العامل المادي، في لحظات التأسيس الحضاري، بحيث تكون المادة عاملاً مضافاً أو هدفاً من الأهداف أو صورة للتقدّم والازدهار. بيد أنها لم تكن أصلاً حاسماً يستتبع الأصول الأخرى ويخضعها لمنطقه.

لكن حضارة الغرب الحديث تظهر كانقطاع عن السياق الذي عرفته حضارات أخرى، وتقترب، إلى حدّ المحاكاة، من السياق الذي عرفتـه حضارات الغـرب قبل النهضة (اليونان، روما)، مع فارق ملحوظ في تقنيّات وشمولية الوسائل والنتائج التي اعتمدتها هذه الحضارة في بناء ذاتها كما في نظرتها إلى «الآخر».وبعبارة أخرى، تظهر خاصيّة الحضارة الغربية في اعتمادها أولوية المادة وتهميشها للعوامل الأخرى، بحيث تكون المادة مهيمنة على زمن التأسيس، وزمن التغيير، وزمن الازدهار، وزمن الأزمات، وزمن الاستمرار. . . كما أنها تحدّد الغايات وتخلق وسائل تحقيقها. وبالتالي، يصبح نظام الفكر والأخلاق مصنعاً لانتاج إرادة خاضعة لمنطق «المادة» أو تطويقاً لارادة ترفض هيمنة المادة على الحياة برمتها. كما يصبح العلم وسيلة لتطوير المادة بما يخدم هيمنتها على الحياة في الداخل وتعاظم القوة في الخارج، أكثر مما هو دلالة على سمو الانسان ونمو قدراته ومعارفه، وأكثر مما هو حلقة في تاريخ الفكر البشري، حيث يورّث السلف للخلف علماً صنعه إنسان لكل النـاس، أو حضارة لكـل الحضارات. . . وفق هـذا السياق، تجسّد أصولية المادة خصوصية الحضارة الغربية الحديثة. فهي التي تبرّر نهب ثروات الآخرين وتدمير ثقافاتهم ومجتمعاتهم، وهي التي تبرّر أيضاً أواليات الاستنزاف والاسراف والتهديد التي تتعرّض لها الطبيعة في كل بقاع العالم، وهي التي تبني البعد الواحد للانسان وطريقته المادية ـ الاستهلاكية في الحياة، غير عابئة بنتائج هذا البعد الواحد على الأبعاد الأخرى النفسية والروحية بشكل خـاص. وهي أيضاً التي تفسّر خضوع العلم المتزايد لمنطق رأس المال والسيطرة وحاجتهما لتقنيّات القوة المتعددة الوجوه والاتجاهات. كما تعيّن المادة اللحظات التي ينهزم فيها الايمان أمام العقل، الروح أمام المادة، الآخر أمام الذات، والانسان أمام الغريزة. . . وهي أيضاً التي تبرّر استخدام الايمان والأخلاق والذات الانسانية والعلم والعقل والحضارة كلها من أجل «طريقة في الحياة» تظهر نتائجها المأساوية في المجتمعات الغربية، كما في غيرها من المجتمعات التي تستلهم طريقة الحياة في الغرب أو ترفضها على حدّ سواء.

لا تقلّل أصولية المادة من أهمية الحضـارة الغربيـة، وما أفـرزته من تحـولات إيجابية، كالتقدّم العلمي والتكنولوجي وحقوق الانسان في التفكير والتعبير والاختيار والاتصال. . . لكن أهميتها هذه لا تلغي حقيقة ان الغرب قد شيّد إيجابيات الحضارة

على سلبيات ممارساته في الخارج وعلى إصراره حرمان الآخرين أو غير الغربيين من الحصول على هذه الايجابيات بما هي ثمرات حضارية أنتجتها جماعة ما للبشرية جمعاء، كما هو شأن الثمرات الحضارية التي قدمتها الجماعات الانسانية لبعضها على امتداد التاريخ. هذا التاريخ الذي يكشف ويؤكد ان ما من جماعة بشرية توسّلت الحضارة من أجل الغلبة، أو أنها إمتنعت عن إعطاء ثمرات حضارتها لكل من يطلبها. وحده الغرب رسم لحضارته مساراً مختلفاً، أو بالأحرى، وحدها القوى التي تمسك قرار الغرب قرّرت أن تجعل الحضارة وسيلة للغلبة على الآخرين، في طريقة توجيهها واستخدامها وامتلاكها وحجبها. . . حتى انها عندما تقرّر أن تمنح بعض فوائدها للآخرين، تفعل ذلك وفق الشروط التي لا تهدّد غلبتها عليهم.

وبهذا المعنى، تظهر عالمية الحضارة الغربية في صورة مفارقة. فالعالمية هنا ليست عالمية العلم أو الفكر أو الاقتصاد أو الحياة السياسية والانسانية، فهذه لو تحقّقت تصبح العلاقة بين الغرب وبقية العالم متكافئة. وإنّما هي «عالمية» من نوع خاص، بما هي إيديولوجيا أكثر مما هي حقيقة. فالتغريب، بما هو مرآة لتعميم الانموذج الحضاري الغربي في العالم، لا يسعى إلى مساواة حضارية شاملة، بقدر ما يستهدف خلق أفضل الشروط التي تجعل الشعوب الأخرى أكثر إستجابة لمتطلبات «المركز» الغربي على مستوى الانتاج والاستهلاك، وحاجته لنظام عالمي يبقي «الأطراف» تابعة للمركز، لا متساوية معه أو مستقلة عنه.

إذا كانت عالمية الغرب تعبّر، في وجه من وجوهها، عن رغبة في «تمدين» الآخر، أي «تغريبه»، إلاّ أنها في صميمها، تسعى إلى تعميق المسافة الفاصلة بين الغرب وبقية العالم. فالأصل المادي لهذه الحضارة يجعل عالميتها مشروطة بهذه المسافة، أيّ أنه يحول بينها وبين أن تكون توحيدية وتفاعلية، مع ما تنطوي عليه هاتان الفكرتان من وحدة فعلية أو نسبية بين الذات والآخر، ومن إضعاف لمقولة المركزية والأنوية الحضارية. تماماً كما يساهم هذا الأصل في تغذية الاتجاه السائد في الغرب الذي يحرص على أن يكون الآخر ـ الخارج سوقاً وسلعة لا أكثر.

وبينما تكون المادة دافعاً إلى الاختلاف وتعارضاً مع أصل توحيدي، فإن عالمية الحضارة القائمة عليها لا تستطيع أن تكون توحيدية. وبناء عليه، فان تغريب العالم، أي دفعه بكافة الوسائل لكي يصبح على شاكلة الغرب، قد تضمّن ميلاً جارفاً لفرض الذات على الآخر، بصرف النظر عن موقف هذا الأخير ومصالحه ونظرته إلى الحياة. كما انها

ـ أي العالمية ـ عبّرت عن نفسها، أكثر من مرة، بل وبإستمرار، من خلال حاجتها لتدمير كل هويّة أو خصوصية مجتمعية ـ ثقافية يمكن أن تهدّد مبدأ العالمية نفسها، ليس لأن هذا التهديد سوف يؤدي إلى محاصرة الحضارة داخل محيطها الجغرافي، وإنّما لأنه يؤثر على سياسة أصحاب هذه الحضارة، وينسف بالتالي الأساس الذي تقوم عليه الامتيازات والأرباح والمصالح بما هي غاية وحيدة للذين ينشرون فكرة أن حضارتهم عالمية.

إذا وضعنا جانباً الأبعاد الانسانية للحضارة وعالميتها، وأخذنا بعين الاعتبار الحدّ الفاصل بين الحضارة وبعدها العالمي، ونظرنا إلى العالمية بما هي حاجة للنظام الرأسمالي بوصفه الصيغة المؤسساتية، على المستوى العالمي، لمبدأ الاستغلال، تنكشف أمامنا نفس الحقيقة، وهي ان الغرب لن يتحقّق عالمياً أو يعمّم ذاته أو يكرّرها، رغم أنه يبدي ويقول عكس ذلك. فهو لن يقبل بأن يصبح العالم كله رأسمالياً، لأن منطق علاقاته العالمية يؤكد رغبته في أن يظل العالم، أو ينبغي أن يكون، خاضعاً لنظام الغرب الرأسمالي وشروطه المادية والمعرفيّة. إذ ان حصول هذا الأمر يلغي واقع «المركز» و «الأطراف» ويؤدي إلى توازن بين «مراكز»، وبالتالي يلغي أسس الغلبة ويجرّد الغرب من مصادر ثروته، بما هي العصب الذي يقوم عليه تطوّره العام.

أخطأ الغرب في اليابان. وكل الدلائل تشير إلى انه لن يكرر هذا الخطأ في مكان آخر. فالانموذج الذي أراد أن يكرّر ذاته في اليابان، ربما عن رغبة في التكفير عن مأساة هيروشيما، يبدو الآن على صورة منتحر من جراء الندم الذي أصابه ولمرة واحدة عندما تجاوز منطق الغلبة وسمح بتمرير التكنولوجيا وأسرار العلم. لقد إستوعبت العبقرية المكبوتة لدى اليابانيين، الذين لا ينتمون إلى العرق الأبيض أكثر مما ينتمون إلى الشرق المتعدّد الألوان والأجناس، والذين رغم إنخراطهم في علاقات الانتاج الرأسمالية مع احتفاظهم بهويتهم الثقافية، سرعان ما تحوّلوا إلى منافسين أكفّاء في تقنيّات الانتاج الصناعي، وإلى خصّم مؤجّل، إلى حين، لنظام الغرب الصناعي ـ الرأسمالي.

وبعد هذا، هل يقبل الغرب أن تفرّخ عالميته «يابان» أخرى؟ أي هل تسمح له مصالحه أن يعمّم ذاته على «خارج» يحصّل من استغلاله مئات المليارات من الدولارات سنوياً؟ و يفقد بالتالي مصادر قوته وتقدّمه وحياته الديمقراطية[٣٢] . . .

لقد أخطأ الغرب، لكنه لم يشذ كلياً عن القاعدة التي قامت عليها عظمة روما وعالمية امبراطوريتها. إذ، وبعد أربعة قرون على نهضته الحديثة، ومثلها على حضارته التي تتوّج اليوم تاريخ حضارات العالم، يعاني الدائرون في فلكه أزمة وجود خانقة،

تماماً كما تعاني «الأرض» كلها، بطبيعتها وكائناتها الحيّة، وطأة مستقبل مخيف تزداد حدّتها من جراء تمسّك الغرب بطريقته في الحياة وبنظرته إلى ذاته وإلى الآخرين.

وهذا يعني ان مادية الأصل قد فرضت نفسها على صورة الحضارة، تماماً كما فرضتها على بعدها العالمي. اي انها وضعت عالمية الحضارة في سياق الغلبة بعد أن جرّدتهما معاً من كل ضبط روحي أو أخلاقي يوّجه ممارسات الغرب تجاه ذاته وتجاه غيره من المجتمعات. «ان الضبط الروحي ـ الأخلاقي للنوازع يجعل العلاقات بين البشر إنسانية بالدرجة الأولى. أي ان يسود العقل على النوازع إستناداً إلى نظام واضح من القيّم الأخلاقية الجماعية». ويتابع «البرت شفيتسر» قائلاً: «أما سيادة العقل على النوازع الانسانية فهي عمل روحي بمعنى آخر. أقصد معنى عمل الروح في الروح، أي عمل قسم من قوة التفكير في قسم آخر منها. . . المقصود هو ان الأفراد والجماهير على السواء يجعلون إرادتهم موجّهة للخير المادي والروحي للكل وللأفراد الذين يتألف منهم الكل، أعني أن تكون أفعالهم أخلاقية»(٣٣).

بيد أن السياق التاريخي لولادة الحضارة الغربية وعالميتها يكشف درجة الانفصال القصوى، وكذلك التناقض، بين النوازع المادية وباقي الضوابط الروحية ـ الأخلاقية. ذلك ان تصالحهما كان بمقدوره أن يخفّف الأزمات المتراكمة في مجتمعات الغرب، وان لا يدفع مجتمعات العالم نحو حاضر مفجع ومستقبل مسدود الآفاق. ذلك ان هذا السياق هو الذي فصل الحضارة عن عالميتها الحقيقية وجعلها مجرد «تغريب» يجسّد الضرورة الاستراتيجية لمصالح الغرب ومستقبله السياسي والاقتصادي. وبصرف النظر عن موقف الآخرين منه، أو عن قصورهم الذاتي، أو حريتهم في الاقتباس الحضاري بما يتلاءم وحاجات مجتمعاتهم، فان أهداف التغريب تحتفظ بذاتيتها المطلقة، أو على الأقل من خلال الصورة التي أراد الغرب أن يقدمها للعالم عن حضارته، وذلك دون السؤال عن المصير الذي ينتظر الآخرين، سواء أكانوا مغلوبين أمامه، أم منذهلين من عظمة حضارته. . .

يجسّد التغريب، بما هو شريك معرفي ـ إيديولوجي، علاقة شراكة وتكامل بين الحضارة ونظام الغرب الرأسمالي؛ كما يفصل بين الحضارة والثقافة، بحيث تأتي عالمية الغرب في سياق استراتيجية سيطرة ونهب مدعومة بمركزية ثقافية. وهذا يفسّر حقيقة أن التغريب لم يكن، في يوم من الأيام، تعميماً عالمياً لأسس الحضارة (العلوم والتكنولوجيا والادارة. . .) بقدر ما هو، تحديداً، محاولة لفرض ثقافة الغرب على بقية العالم.

كنّا قد ذكرنا في صفحات سابقة، ان الحضارة تفعل فعلها في الثقافة، بدون أن تكون الثانية غاية للأولى. وأشرنا إلى أن الثقافة تمثّل طريقة الحياة الخاصة بكل جماعة بشرية. وعندما تعرف جماعة ما تطوراً حضارياً، تتأثر ثقافتها بهذا التطوّر، الأمر الذي ينجم عنه تغيّر في طريقة الحياة، قد يمسّ أسس هذه الثقافة وقد لا يمسّ جوهر الهويّة المجتمعية. وعليه، فان الثقافة تؤثر بالحضارة وتتأثّر بها. وفي الحالتين تظل الثقافة تعبيراً عن طريقة الحياة وعن الهويّة المجتمعية الخاصة. كما تنهل ثقافة ما من حضارات الآخرين وثقافاتهم كل ما يغذّي ذاتيتها أو يعدّل فيها أو يغيّرها. وبصرف النظر عما تؤول إليه علاقات التفاعل، فانها تنتهي إلى المحافظة على الهويّات الثقافية المستقلة عن بعضها البعض والمتفاعلة بعضها مع بعض.

لكن المسألة تختلف في حالة التغريب. إذ تتحوّل هنا عالمية الحضارة إلى عالمية ثقافية. أي ان التغريب لا يعكس محاولة لنشر ثمرات الحضارة وأسسها، بقدر ما يسعى إلى فرض أو تعميم طريقة الغرب الخاصة في الحياة. وقد تكون هذه الطريقة مقبولة في الغرب أو مفروضة عليه بواسطة أدوات النظام الرأسمالي، إلاّ أنها، فيما يتعلّق بنشرها في المجتمعات الأخرى، تثير تساؤلات كثيرة.

ففي عالم متعدّد الثقافات ومتنوّع في نظمه ومعتقداته وطرق معيشته وتفكيره واجتماعه وطباعه، تكون عالمية الثقافة أو واحدّيتها مسألة معقدة، اذا لم نقل مستحيلة. كما عرف هذا العالم، قبل حضارة الغرب وبعدها، أشكالاً مختلفة من الانتاج العلمي والتطوّر الاقتصادي والازدهار العمراني ـ الحضاري، إلاّ أنه لم يجد في ذلك كله سبباً كافياً لوحدة ثقافية عالمية، إضافة إلى أن أكثر الجماعات الحضارية لم تر فيها حاجة ضرورية.

وبالرغم من أن غالبية الجماعات كانت تنظر إلى ثقافتها الخاصة بما هي أفضل وأرقى، إلاّ أنها لم تضع لنفسها هدف فرض ثقافتها على غيرها. وكان هذا شأن حضارات الشرق الأقصى، وحضارات آسيا وأفريقيا على اختلافها، وكذلك حضارات القارة الأميركية قبل اكتشافها. حتى ان الاسلام نفسه الذي يقوم على أصل توحيدي ومشروع عالمي، حافظ على مشروعية الثقافات الخاصة للذين آمنوا به، في نفس الوقت الذي قدّم لهم فيه إطاراً أو هوية ثقافية ـ دينية جامعة. أما الذين لم يؤمنوا برسالته، من غير الوثنيين، فقد أقرّ لهم حريّة ثقافيّة ودينية. كما ان حضارته إستمدت عالميتها من فكرة التوحيد، فانفتحت على العالم أخذاً وعطاءً دون نوايا مسبقة في فرض انموذج ثقافي خاص، وإن كان الاسلام قد ترك آثاراً ملحوظة في طريقة الحياة الخاصة

بالمجتمعات التي كانت على تماسّ وتفاعل معه، أو خضعت لحكمه، أو تعايشت معه، في الغرب أو الشرق على السواء.

بيد ان الغرب، وحده دون سواه، لم يكتف بالنظر إلى طريقته في الحياة على أنها أفضل الطرق بل سعى لفرضها على الآخرين. كما أنه لم ينطلق في سعيه هذا من رغبة في تعميم ثمرات حضارته على الآخرين لكي يتّم التطوّر الثقافي وفقاً لمسار هذه الثمرات في المجتمعات التي وصلت إليها، بحيث تكون طريقتهم الجديدة في الحياة نتيجة طبيعية لمتغيرات داخلية أصابت المجتمع في تقدّمه العلمي وتطوّره الاقتصادي والسياسي. وإنّما بالعكس. ينبغي على هذه المجتمعات أن تنهج طريقة الحياة الغربية بدون أن يكون لديها صراع ضد الدين، أو ثورة علمية وصناعية، أو ثقافة أنتجها نظام رأسمالي لا يوجد مثيله عندهم؟.

بالمقابل، ينبغي على هذه المجتمعات قبول ثقافة خارجية مرتبطة بنظام سياسي ـ اقتصادي ترى فيه مصدر أزماتها وضعفها وتبعيتها وقلقها على مستقبل يبدو مرعباً إذا لم تتمكّن من إجراء فك ارتباط حقيقي بينها وبين غلبة الغرب الشاملة. فإذا كان الغرب مصدر خير وتطوّر هذه المجتمعات، فان تقليد ثقافته قد يبدو مبرراً ومعقولاً، لكن ان يكون كذلك، رغم أن الغرب مصدر أزمات مصيرية، فهذا يعني، ان للمسألة أبعاداً أخرى غير مجرد تعميم عالمي لانموذج ثقافي.

وفق هذا السياق، تكون عالمية الغرب ثقافية وليست حضارية. وكذلك تكون مركزيته متماهية مع تخصيص للحضارة وتعميم للثقافة. بحيث تكون العالمية متناقضة مع عالمية العلم أو الفكر أو المدنيّة أو حتى الرأسمالية نفسها. لذلك، فان مصطلح الأنوية والمركزية ينطبق على الحضارة مثلما تنطبق العالمية على الثقافة. وبالتالي، يكون الغرب «أنوياً» لأن العلم والتقنيّة والحضارة من خصائصه الذاتية، بصرف النظر عن العوامل الخارجية التي ساهمت فيها. ويكون «مركزياً» لأنه النظام الذي اعتمد «الأنا» الحضارية كوسيلة لتحويل العالم إلى «أطراف» تدور في فلكه. ويكون «عالمياً» لأن تعميم ثقافته أو طريقته في الحياة يخدم أنويته ومركزيته، تماماً كما يخدم مصالحه وسيطرته. وفي حالة حدوث العكس، أي في الحالة التي تؤدي فيها العالمية إلى تهديد مصالحه وسيطرته، فانه لن يتردّد في العودة إلى خصوصيته الجيو ـ ثقافية، كما فعل بعد انتصار الاسلام وانهيار روما، وكما يوقظ اليوم عنصرية غربية ضد «يابان» رأسمالية أو إسلام ينهض من ضعفه أو أرثوذكسية شرقية تستيقظ من سباتها. . .

باختصار، لن يعبّر التغريب إلاّ عن حاجة الغرب لفرض انموذجيته الثقافية. كما

لا يريد من عالميته أن تكون أكثر من عالمية ثقافية، ومن مركزيته أكثر من مركزية سياسية - اقتصادية، وذلك كله لكي تضمن «الأنا» مصالحها وطريقتها الخاصة في الحياة.

وبهذا المعنى، فان العبارات التي نسوقها دلالة على هذه الحاجة، مثل الأنوية الحضارية، أو المركزية الحضارية، فإنّما تعبّر عن إيديولوجية العالمية الثقافية، ولا تعبّر إطلاقاً عن رغبة في أن يصبح العالم كله «غربياً» بصورة شاملة.

وقد خصّصنا الصفحات التالية لدراسة العوامل التأسيسية التي تؤكد المفهوم الحقيقي لمعنى العالمية وهدف الغرب منها وماهيّة علاقتها في تشكّل رؤية الغرب لذاته وللآخرين.

فالتغريب، بما هو فرض عالمي لانموذج ثقافي، يعتمد عالمية الحضارة كإيديولوجية مركزية، بينما يستهدف، في الواقع، أكثر من تعميم طريقة خاصة في الحياة: تجاوز الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية داخل الغرب نفسه، إيجاد حلول سريعة لأزمة تراكم السلع المصنّعة محلياً من خلال السيطرة على الأسواق الخارجية أو تحويل العالم إلى سوق إستهلاكية، تأمين المواد الأولية لاستمرار الانتاج البضائعي، إحكام السيطرة على الممرات الاستراتيجية في حركة التجارة الدولية، ضرورة السيطرة على العالم الثالث وإخضاعه لمنطق ومصالح الرأسماليات الغربية... من أجل كل هذه الأهداف مجتمعة، كانت عالمية الغرب الوجه المقنع لنهب الآخر وتفتيته إلى هويّات ثقافية جامدة وكيانات سياسية ركيكة، إلى شعوب وقوميات وطوائف ومذاهب متباعدة ومتصارعة، كي يتفرّغ فيما بعد لفرض رغبته عليها منفردة ومجتمعة.

باختصار، تعكس عالميّة الغرب، بوجهيها الاستعماري والتغريبي، إرادة عامة تهدف إلى تفتيت «الآخر» كي تحوّله في مرحلة لاحقة إلى «غربي»، ولكن من الدرجة الثانية. فإذا كان علاج المأزق الرأسمالي قد تطلّب نهب اقتصاد وخيرات الآخرين، فان نفي الثقافات، وتدميرها كان قد أدخل تعقيداً وسوء فهم وإلتباساً داخل العلاقات الانسانية.

وبينما يكون الاستعمار منسجماً مع الحاجات الماديّة، فإن التغريب يقدّم نفسه في صورة استعمال خاص للحضارة الغربية التي تدخل في عداد التقدّم العالمي للانسانية كلها، الأمر الذي يولّد مفارقة تجعل الحضارة الغربية شيئاً، واستعمال الرأسمالية لها شيئاً آخر؟ وبهذا المعنى تفترق وتتناقض الحضارة والسيطرة، ويصبح التعاطي بالحضارة من قبل دول الغرب بمثابة تشويه ليس فقط للحضارة الغربية، وإنما أيضاً للحضارات المغلوبة.

ففي حين تقوم الحضارة في سياق تفاعلات وقفزات نوعية في مسيرة الفكر والانسان وترتقي وتزدهر في مرحلة زمنية معينة، وتقدّم نفسها على قاعدة توافقها واستجابتها لحاجات البشر، فلا تفرض نفسها على من يجد فيها تعارضاً مع حاجاته الروحية والمادية، نراها مع إطلالة القرن التاسع عشر وقد اتخذت منحى شمولياً وإرغامياً. وبعبارة أخرى، يجب على الآخرين أن يسيروا في ركاب الغرب ويأخذوا من حضارته ما يسمح هو بأخذه وليس ما يحتاجونه منها. وعلى سبيل المثال لا الحصر، لا ينبغي على الحضارة الغربية أن تتفاعل مع الحضارة الهندية، بنماذجها وثقافاتها البوذية والهندوسية والاسلامية، تأخذ منها ثروة الروح وتعطيها مكنونات العلم، بحيث يتم التفاعل الثقافي لمصلحة الانسان، غربياً كان أو غير غربي. بالمقابل يجب على الهنود لكي يخطوا في مسيرة التقدّم أن ينفوا ذاتهم ويخرجوا من هويتهم ويقبلوا على الحضارة الغربية الوافدة إليهم في أساطيل البحرية البريطانية؟.

بهذا المعنى، يحتمل التغريب معنى «العالمية الحضارية»، بيد ان هذا الاحتمال مشوب بإشكاليات منهجية تفترض التوضيح. فالتغريب لم يكن ببساطة طريقة لموضعة عالمية الغرب، وإن قدّم نفسه بهذه الصورة، وهو في نفس اللحظة التي يعلن فيها عالميّة حضارته، يؤكد مبدأ الأنوية الجيو ـ ثقافية، والمركزية الاقتصادية ـ السياسية.

بعبارة أخرى، يعاني التغريب من إزدواجية تثير إلتباساً: فهو جهد يهدف إلى تحويل الغرب إلى حالة عالمية، وهو أيضاً وسيلة لتعميق المسافة الفاصلة بين الغرب وباقي العالم. أما الالتباس فانه يعود ليس فقط إلى منطق التغريب نفسه، وإنّما إلى مجموع النتائج التي آلت إليها سياسة التغريب، والتي تكشف عن التناقض القائم بين عالمية الحضارة، من جهة، ومنطق الغلبة، من جهة أخرى. ففي حين يظهر التغريب على شكل انتقال وتعميم للحضارة الغربية في الخارج، باعتباره ـ أي التغريب ـ ضرورة تاريخية لاكتمال البنية والمهمة الحضارية للغرب، وتحديداً من خلال تحويل هذا الأخير إلى إنموذج للعالم كله، تبدو نتائج هذا العمل شديدة التعارض من حيث أنها لم تسفر عن تعميم حقيقي للانموذج بقدر ما وضعت الآخرين في خدمته. وبالتالي، ليست العالمية ـ بما هي وحدة فعلية للانسانية ـ نزوعاً طبيعياً وجوهرياً للنسق الحضاري الغربي، وإنّما شكل للعلاقة التي أقامها الغرب بينه وبين العالم قبل أن يكون لديه حضارة وتقدّم. فقد تمّ نهب الخارج والسعي للسيطرة عليه قبل أن تبلغ الحضارة ذروتها :منذ أواخر القرن الخامس عشر وأوروبا تمارس قرصنة منتظمة كي تخرج من أزمتها وجمودها؛ وقبل أن تولد فكرة الحضارة كانت عقلانية الغرب تغوص في تفكير

عميق يؤهلها لنهب العالم وإخضاعه، وكأنها ترى فيه مصدراً لبؤس أوروبا وتناقضاتها، فتسعى للانتقام منه. وعندما أخفقت من ناحية الشرق - جنوب البحر الأبيض المتوسط - واندحار المشروع الصليبي، وجّهت أنظارها نحو الأطلسي.

وهكذا كانت الرحلة إلى الهند واكتشاف أميركا تمهيدات لتحويل القرصنة من مغامرة إلى مؤسسة، سيُضفى عليها لاحقاً نعوت حديثة كالتمدين والتقدّم... وفي الحقيقة فان إبادة الهنود الحمر ونخاسة زنوج أفريقيا والهجرة الجماعية إلى أميركا والتنافس عليها، كل هذه الوقائع سبقت اكتمال الهوية الحضاريّة المميزة للغرب. دون أن ننسى أن تدّفق الذهب والمعادن الأخرى وتنظيم عملية الاسترقاق قد ساهمت بشكل فعّال في تذليل عقبات النهضة المشهورة، كما سبقت الاشارة في صفحات سابقة.

إذا تناولنا المسألة من المنظور التاريخي، نجد ان عالمية الغرب قد انسجمت مع منطق السيطرة أكثر بكثير مما هو الحال مع التغريب كتعميم لانموذج حضاري؛ فالانطلاق نحو الخارج تضمن في الأساس رغبة في ممارسة العنف لخدمة الذات، أو على الأقل أوجد الاستعدادات النفسية والامكانيات المادية لهذا العنف، وفيما بعد لن يوقف الازدهار وتطوّر الحضارة ونمو المعرفة مسار العنف المتساقط على الآخرين بقدر ما سيمنحوه من دعائم الاستمرار المقنع والمكشوف.

عملياً، تأسّست أنوية الغرب ومركزيته في سياق السيطرة وتفصيلاتها الماديّة الواقعية قبل أن تتماهى مع عظمة التقدّم العلمي، وكأن كل شيء يسير وفق إرادة مسبقة قررت أن يكون الغرب سيداً على العالم. وبينما تكشف وقائع القرنين السادس عشر والسابع عشر جوهر العلاقة التي نسجتها أوروبا مع العالم - خاصة أفريقيا وأميركا - يشير التغريب ويرمز إلى ازدهار هذه العلاقة مع الاحتفاظ بمضمونها: العالمية التي هي مرآة للعلاقة بين السيد والعبد لم تغيّر ماهيتها، ولم يكن التغريب سوى «ماكياج» أملته الظروف وشروط التطوّر.

باختصار، يرمز التغريب إلى نوعية «العالمية» التي يريدها الغرب: إستحالة التماثل. لذلك فالعالمية ليست نزوعاً طبيعياً للحضارة - مثل عالمية العلم أو المعرفة - وإنّما، تحديداً، ضرورة حيوية لاستمرار العلاقة الرأسمالية مع العالم. فإذا كانت العالمية الحضارية عبارة عن سعي صادق لتعميم فكرة أو نظام أو تقدّم أو اكتشاف بحيث تكون نتيجتها اشتراك جميع الناس وعلى قدر كبير من المساواة في الاستفادة من خيرات هذه الحضارة، فإن عالمية الغرب هي، على الأقل حتى الآن، النقيض المطلق لذلك الاشتراك.

وهنا بالذات تنفصل عن الحضارة وتلتصق بقوة مع النسق الرأسمالي. فقد تماهت عالمية الغرب باستمرار مع تناقض قاطع بين الغرب وغيره، تناقض مدروس ومعدّ بدقة تبدو معه العالمية مرآة للغلبة وليست على الاطلاق سيرورة للانفتاح. . . وبالتالي، فهذه العالمية، رغم دلالاتها الشمولية والمساواتية، تعمل على تعميق الحدّ الفاصل بين فئتين من الناس والعوالم والثقافات، يكون أحدهما ـ أي الغرب ـ دائماً هو الغالب: أسياد ـ عبيد، مدنيّة ـ بربرية، غرب ـ شرق، أبيض ـ ملّون، تقدّم ـ تخلّف، مركز ـ أطراف. . .

هوامش وملاحظات

(١) - جان ـ بول شارنيه: المشارق النقيضة. . . مرجع مذكور، صفحة ٢٣.

تجدر الاشارة إلى ان التغيرات التي أصابت مركز القرار في الغرب، لم تؤثر على واقعه الجغرافي المحدّد، بقدر ما تؤكد ان انتقال «مكان» المركز كان وثيق الصلة بالخارج الذي هو دائماً «خارج» جغرافية الغرب والذي يسعى الغرب للسيطرة عليه انطلاقاً من «المكان» الذي تتجمّع في قوى السلطة الداخلية والسيطرة الخارجية. وبالتالي، فإن انتقال «مركز» القرار من أثينا إلى روما، من شبه الجزيرة الايبرية إلى فرنسا وانكلترا، وأخيراً إلى الولايات المتحدة؛ إنّما يعكس مركز القوة التي تقود سياسة الغرب في علاقته مع الخارج: التوسّع اليوناني في الشرق، الامبراطورية الرومانية المترامية الأطراف، الحملات الصليبية وحروب الاسترداد، إكتشاف أميركا واستيطانها، الاستعمار الحديث حتى الحرب العالمية الثانية، الاستقطاب الثنائي السوفياتي ـ الأميركي وصولاً إلى الهيمنة الأميركية الراهنة.

(٢) - المرجع السابق، صفحة ٢٥.

(٣) ـ للمزيد حول هذا الموضوع، من المفيد مراجعة الفصل الثاني من كتابنا: الفلسفة والانسان، نشر دار الانسانية، بيروت، ١٩٩١، الصفحات ٨٣ ـ ١٠٢، مع مصادره الخاصة بالعوامل التاريخية لنشأة الفلسفة والحضارة في اليونان.

(٤) ـ روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٣٣.

(٥) ـ كافين رايلي: الغرب والعالم، مرجع مذكور، القسم الأول، الصفحات ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٦) ـ المطران جورج خضر: المسيحيون العرب والغرب، مرجع مذكور، صفحة ٩٦.

(٧) ـ المرجع السابق، صفحة ٩٣.

(٨) ـ حول علاقة روما بالمسيحية منذ عهد الامبراطور قسطنطين، من المفيد مراجعة الصفحات ٣٧٠ ـ ٤٠٣، من الجزء الثالث من المجلد الثالث، المجلد عدد ١١ ـ ١٢ في الطبعة العربية لمؤلف ول ديورانت، قصة الحضارة. وحول إنتصار البرابرة فيما بعد، راجع الصفحات ٤٦ ـ ٩٠، من.

المجلد الرابع، الجزء الأول، أو المجلد ١٢ من الطبعة العربية لهذا الكتاب. بالنسبة لسياسة الصليبيين تجاه المسيحيين وعمليات الابادة والنهب التي قاموا بها وهم في الطريق لنجدة بيزنطة ومسيحية الشرق، راجع كتاب فاسيليف: تاريخ الامبراطورية البيزنطية، الجزء الثاني، صفحة ٤٠٤ وما بعدها. وكذلك الصفحة ٣١٠ من كتاب «برهيه»، حياة وموت بيزنطة، والصفحات ١٣٩ - ١٥٩، من كتاب سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية؛ وتقول زيغريد هونكه في كتابها، شمس العرب تسطع على الغرب، ان الحركة الصليبية كانت «حكمة تاجر» وان علاقتها بالمسيحية لم تكن أكثر من «مهزلة»، الصفحات ٣٨ - ٣٩. أنظر أيضاً الصفحات ١٥٣ - ١٥٥ من مقالنا: الحركة الصليبية وأثرها في الاستشراق الغربي، المنشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، كانون الثاني ١٩٨٣، بيروت، مع قائمة تفصيلية بالمصادر العربية والأجنبية التي تحدّثت عن هذا الموضوع.

(٩) - حول تطوّر العلاقة بين المسيحية وأوروبا وإنحسار دور العقيدة في الغرب ، من المفيد مراجعة الجزء الثاني من كتاب نينيان سمارت.

- Ninian Smart: The World's Religions... Cambridge University Press, London, 2 Vol. 1991.

(١٠) - ميشال دوفيز: أوروبا والعالم. . . مرجع مذكور، صفحة ١٩.

(١١) - نقلاً عن المرجع السابق، صفحة ٢٢.

(١٢) - حول حركة الاصلاح الديني البروتستانتي، راجع الصفحات ١٨٥ - ٢٦٢ من المجلد ٢٧ - ٢٨، في كتاب قصة الحضارة المذكور سابقاً. ويقول حسن الضيقة في قراءته لأفكار مارتن لوثر : «لم تكن اللوثرية على صعيد التجربة الأوروبية تجديداً إيجابياً في الفكر المسيحي الوسيط، كما لم تكن خروجاً على الحالة الفكرية التاريخية للمعتقد المسيحي، بقدر ما كانت إستمراراً للحالة القديمة في ظل ظروف ومعطيات تاريخية جديدة. فكما قبلت الكنيسة الرومانية ومن بعدها الكنيسة الاقطاعية، أن تتخلى عن مسؤوليتها في الاسهام في بلورة تصوّر إيجابي خاص بها في سياق تعاملها مع معضلات المجتمع الروماني والاقطاعي، وقبلت دوراً مستتبعاً لسياسات هذه المجتمعات، فقد كانت اللوثرية على ضوء مقولتها الجديدة هذه محاولة لانقاذ المسيحية في ظل الوضع التاريخي الجديد الذي ولجته أوروبا الحديثة. فقد قبلت اللوثرية بالانسحاب من مملكة الأرض لصالح قوى المجتمع الجديدة، مكتفية بالدور الموكل إليها في صيانة المولود الجديد وسدّ ثغراته المختلفة على مستوى توفير إيديولوجية قاعدية حاضنة لقوى السلطة الجديدة، تتجسّد في خلق مناخ فكري ومعتقدي يبرّر حالة الانفصام التي يعيشها المسيحي في ظل ولائه المتناقض لمملكة الله ومملكة الأرض. . .». راجع مقالته، الفكر الغربي: معادلات السلطة والعقل والدين، المنشورة في مجلة الغدير، العدد ١٤ - ١٥ - ١٦، حزيران ١٩٩١، بيروت، الصفحات ٩٢ - ٩٣.

(١٣) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٦٥ - ٢٦٦. أما رأي الأب جوليو جيراردي فهو مأخوذ من كتابه: مسيحيون من أجل الاشتراكية، منشورات دار سرف، باريس، ١٩٧٦.

(١٤) - ذكرها غارودي في المرجع السابق، صفحة ٢٦٧.

(١٥) - نقلاً عن المادية التاريخية. . . مرجع مذكور، صفحة ٣١.

(١٦) - جان - بول شارنيه: المشارق النقيضة. . . مرجع مذكور، صفحة ٢٨.

(١٧) - للمزيد من الفائدة حول هذا الموضوع، من المفيد الرجوع إلى قراءة بطرس الحلاق لكتاب المشارق النقيضة، أو رؤية الآخر وفقاً للذات، المنشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، نيسان - حزيران ١٩٨٣، بيروت، الصفحات ٢٦٤ - ٢٧٠.

(١٨) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ١٢٥.

(١٩) - هشام جعيط: أوروبا والاسلام. مرجع مذكور، صفحة ١٧٤.

(٢٠) - عندما عرف كولومبوس ان الأرض التي إكتشفها ليست الهند، أطلق عليها إسم الهند الغربية. لكن تاجر البندقية أميركو فيسبوتشي طالب بتغيير اسمها. وبعد الدور التحريضي الكبير الذي قام به بفضل رحلاته المتتالية ونشر كتابه «العالم الجديد»، أصبح إسم هذه الأرض الجديدة «أميركا»، نسبة إليه وإلى فضله في تشجيع الأوروبيين على الهجرة والاقامة فيها بعد إبادة سكانها الأصليين.

(٢١) - لهذا السبب يعتبر «النهر والي»، في كتابه «البرق اليماني في الفتح العثماني» ان إفشاء أسرار الملاحة أو قيادة ابن ماجد لأسطول فاسكو دي غاما هي التي ساهمت بتغيير ميزان القوى التجاري بين الغرب والاسلام، إثر اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح. ومن المعروف ان ابن ماجد هذا كان بحّاراً كبيراً وعالماً بفنون الملاحة، وقد ساهم كتابه «الفوائد» أو «علم البحر والقواعد» في حصول الغرب على معرفة شاملة بهذا العلم وهو يجوب المحيطات بحثاً عن الثروة. وقد أدّى ابن ماجد خدمة كبرى للغرب في هذا المجال، إنطلاقاً من رؤية إسلامية للعلم تجعله ملكاً لجميع الناس، حتى لو أسفر ذلك عن تغيير موازين القوى لغير صالح المسلمين. وخاصة ان كتاب «الفوائد» هذا، كان يتضمّن آخر ما توصّل إليه علم الملاحة الاسلامي وأهم المعلومات المتعلقة بالملاحة بين أفريقيا والهند، حيث سار فاسكو دي غاما، ونسب الغرب إليه «معجزة» طريق رأس الرجاء الصالح؟.

(٢٢) - أصدر كلود ليفي ستروس كتابه الأخير، «حكاية القط البري»، بمناسبة مرور خمسمائة عام على إكتشاف القارة الأميركية. وقد أراد أن يحتفل بهذه المناسبة على طريقته الخاصة، حيث يرى أن الغرب دمّر ذاته عندما دمّر ثقافة الجماعات الهندية. وقد فضّل إستخدام «تعبير غزو العالم الجديد، على تعبير إكتشاف العالم الجديد». وفي تحليله للأساطير الهندية، لاحظ علاقة الذات بالآخر من خلال اسطورة التوائم حيث تولّد الذات الآخر باستمرار. وبهذا المعنى يقول: «إذا عمّمنا هذه الفكرة على صعيد القوم، سنفهم كيف ان وصول الرجل الأبيض إلى القارة الأميركية، بوصفه الآخر الضروري لتحقيق الذات لذاتها، كان أمراً حاضراً في فكرانية الهنود الحمر... لماذا؟ لأن وجود هؤلاء نفسه، كان يفترض بالضرورة وجود الآخر... اللاهندي، الأبيض». ويضيف ستروس «اننا إذا فهمنا هذا البعد في أعماقه، سنفهم ذلك الأمر الذي بدا محيّراً في موقف هنود المكسيك والبيرو منظوراً إليه من وجهة نظر القادمين البيض. فحين وصل هؤلاء تبيّن لهم أن الهنود ينتظرونهم وأنهم يفتحون أذرعتهم مرحبين بهم. فماذا كان ردّ البيض؟ المذابح وتدمير كل شيء... دمروا خصوصاً كل جميل ورائع: دمروا ونهبوا ثم وقفوا يزعمون أنهم إنّما وصلوا إلى أراض يباب لا حضارة فيها ولا حياة...».

راجع حول هذا الموضوع قراءة إبراهيم العريس لأهم أفكار ستروس حول إكتشاف أميركا، في مقالته: يوم دمّر الغرب ذاته وهو يعتقد انه إنّما يدمّر الآخر؟ المنشورة في جريدة الحياة، العدد ١٠٦٦٥، ٢١ نيسان ١٩٩٢.

وقد أوردنا مقاطع من رسالة كولومبوس المذكورة في هوامش الفصل السابع من هذه الدراسة.

راجع أيضاً فصل «غزو البحر» من المجلد ٢٣ - ٢٤ ، في كتاب قصة الحضارة لديورانت، الصفحات ١٥٩ - ١٧٩.

(٢٣) - للمزيد من المعلومات والتفاصيل حول هذا الموضوع، من المفيد الرجوع إلى كتاب ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء ٢٧، الصفحة ١٤٠ وما بعدها؛ وكتاب بيار كلاستر، «مجتمع اللادولة»، الصفحة ٩٢ وما بعدها؛ ومساهمة غارودي في كتاب «صدمة الفكر الغربي. . .»، الصفحة ١١٧ وما بعدها؛ والقسم الأخير الخاص بإبادة الهنود من كتاب هنري ميشولان «دم الآخر، عرب ويهود وهنود في اسبانيا العصر الذهبي»، وكلها مراجع مذكورة في هذه الدراسة. ومن المفيد أيضاً قراءة مقالة مصطفى مرجان: ١٤٩٢ - ١٩٩٢ كريستوف كولومبوس. . . أميركا»، المنشورة في جريدة الحياة، يومي السبت والأحد في ١٠ و ١١ نيسان ١٩٩٢، الأعداد ١٠٦٥٥ و ١٠٦٥٦.

(٢٤) - حول تحليل كارل ماركس لولادة الرأسمالية، أنظر كتابه «رأس المال»، المنشورات الاجتماعية، باريس، ١٩٦٥، في ثلاثة أجزاء. أما تحليل ماكس فيبر لدور البروتستانتية في ولادة الرأسمالية، فاننا نجده واضحاً في كتابه المعروف: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»:

- Max Weber: L'ethique Protestante et l'esprit du Capitalisme; Ed. Plon, Paris, 1964.

ويقول ريمون آرون ان البروتستانتية لم تكن سبب نشأة الرأسمالية بقدر ما كانت واحدة من الأسباب التي ساهمت في قيامها، وذلك في معرض نقده لنظرية فيبر، وذلك في كتاب:

- Julien Fruend: Sociologie de Max Weber; ED. P.U.F.Paris, 1966, PP. 177 - 178.

كما حلّل سمير أمين نظرية فيبر انطلاقاً من الماركسية، خاصة وان ماركس كان يرى أن الرأسمالية تقوم على أولوية المادة، أي رأس المال، بينما يرى فيبر انها تقوم على فكر رأسمالي: دور الفرد، قيمة المهنة، تقديس العمل، تكديس المال كنشاط ذكي. . . وهذه كلها مختصرة في العقيدة البروتستانتية وأخلاقها. راجع حول هذا الموضوع كتاب سمير أمين: التطوّر اللامتكافيء. . . ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٤، صفحة ٢٧٨ وما بعدها.

(٢٥) - حول موضوع ولادة الرأسمالية، راجع تحليل كافين رايلي لتاريخيتها في فصل بعنوان: العمل والتبادل الاقتصادي، الرأسمالية في مقابل التراث، في كتابه: الغرب والعالم، مرجع مذكور، الجزء الثاني، الصفحات ٥٨ - ٩٧.

(٢٦) - Fernand Braudel: European Expansion and Capitalism: 1450- 1650; in Chap ters in Western Civilization, Columbia University Press, New york, 1961, Vol. I, P. 285.

ونجد مقارنة تحليلية بين وضعية الاقتصاد الأوروبي قبل غزو أميركا ووضعيته بعدها في كتابه:

- Capitalism and Material Life 1400 - 1800; Ed. Harper and Row, New york, 1973.

(٢٧) - كافين رايلي: الغرب والعالم، مرجع مذكور، الجزء الثاني، الصفحات ٨٠ - ٨١.

(٢٨) - John U. Nef: The Industrial Revolution in Britain; Ed. Heath, New york, 1958, P. 8.

نقلاً عن المرجع السابق، الصفحات ٨١ - ٨٢.

(٢٩) - المرجع السابق، الصفحات ٨٤ - ٨٦. وللمزيد من المعلومات حول أثر النهب الخارجي في ولادة الرأسمالية والثورة الصناعية، ننصح بالرجوع إلى كتاب:

- E. J. Hobsbawm: L'ère des Rèvolutions; Ed. Fayard, Paris, 1969.

وخاصة الصفحات ٣٥٣ ـ ٣٧٦ بالنسبة للتقدّم العلمي؛ والصفحات ١٠٣ ـ ١٣٠ بالنسبة للحروب بين الدول الأوروبية، والصفحات ٥٠ ـ ٧٢ بالنسبة لصناعة القطن، والصفحات ٧٣ ـ ١٠٢ و ١٤٣ ـ ١٧٠ بالنسبة للثورة الفرنسية والثورات الأوروبية الأخرى. . .

(٣٠) ـ كافين رايلي: الغرب والعالم، المرجع السابق، صفحة ٢٢١.

(٣١) ـ المرجع السابق، صفحة ٢٢٣.

(٣٢) ـ فقد ورد في تقرير البنك الدولي عام ١٩٩٠ ان صادرات الدول الغربية إلى العالم الثالث بلغت ٢٠٢٤ مليار دولار عام ١٩٨٨. ويمكن أيضاً الرجوع إلى تقارير هذا البنك التي تصدر سنوياً وفيها رجحان ملحوظ لكفة الغرب في التجارة العالمية. أنظر أيضاً جداول متفرّقة وتحليل عن التفاوت في الاقتصاد العالمي في الصفحات ٢٥ ـ ٥٢ من كتاب سمير أمين: امبراطورية الفوضى. ترجمة سناء أبو شقرا، نشر دار الفارابي، بيروت، ١٩٩١.

(٣٣) ـ ألبرت أشفيتسر: فلسفة الحضارة، مرجع مذكور، صفحة ٣٦.

الأنوية الحضارية

I ـ إيديولوجية المركزية والغلبة:

يشير «لويس ممفورد»، في كتابه «التقنيات والحضارة»، إلى واقع الانفصال المزدوج الذي أحدثته معادلة الآلة ـ القوة بين الانسان والألوهية من جهة، وبينه وبين الطبيعة والحياة، من جهة أخرى، فيقول: «لقد كانت الآلات ـ والآلات وحدها ـ هي التي تلبّي بالكامل مطالب المنهج العلمي ووجهة النظر العلمية: إذ كان ينطبق عليها تعريف «الواقع» (Reality) على نحو أكمل كثيراً من الأحياء. وما أن رسخت صورة العالم الآلية، حتى ازدهرت الآلات وتكاثرت وسادت الوجود: وأبيد منافسوها أو كان مآلهم إلى عالم هامشي لا يجرؤ على الايمان به إلّا الفنانون والعشاق ومربو الحيوان. ألم تُخلق الماكينات في إطار الصفات الأولية وحدها، دون اهتمام بالمظهر أو الصوت أو أي نوع آخر من المؤثرات الحسية؟ فإذا كان العلم يقدم حقيقة نهائية، فالآلة إذن هي التجسيد الصحيح لكل ما هو كامل. بل ان اختراع الآلات في هذا العالم الخاوي الأجرد أصبح واجباً، وأصبح بوسع الانسان أن يحقق صفة من صفات الألوهية بالتنازل عن جانب من إنسانيته: إذ أشرق على هذا الخواء الثاني (أي العالم وهو بعد سديم) وخلق الآلة على صورته؟ صورة القوة، ولكنها القوة المنتزعة من جسده، المعزولة عن إنسانيته . . .»[١].

تندرج ملاحظة «ممفورد» هذه في سياق الاكتمال التاريخي لمنطق الحضارة الغربية القائم على وضع العلم في خدمة القوة. ومنذ «ديكارت»، حيث يكون العلم وسيلة لامتلاك الطبيعة والسيطرة عليها، أو «فرنسيس بيكون»، حيث تتماهى المعرفة مع القوة، وصولاً إلى عصر التكنولوجيا، كان منطق الحضارة الغربية يعمّق الشعور بالقوة لدى الانسان الغربي، ويبرّر لهذه الحضارة غلبتها ومركزيتها في مواجهة الآخرين. كما لم يكتفِ هذا المنطق بعزل المعرفة الانسانية عن الحكمة الالهية وتدبيرها للعالم، بل ساهم أيضاً في تجريد العلم من أبعاده الانسانية، ووضعه في خدمة المصالح

والسياسات التي تستظّل مجمل المنظومة الايديولوجية الراهنة لحضارة الغرب، حيث تظهر مقولة المركزية الحضارية كعصب لهذه المنظومة، التي خصّصنا الفصل الأخير لتحليل أثرها على ثنائية العلم والايمان أو العلموية والالوهية في الغرب.

تشكّل مقولة المركزية الحضارية للغرب لحظة مفارقة في تاريخ العلاقات بين الشعوب والأمم والحضارات. ذلك انه، ولأول مرة في التاريخ البشري، يتوصّل جزء من العالم إلى فرض ذاته على جميع الأجزاء الأخرى، قارات وحضارات وجماعات بشرية، بوصفه «المركز» الذي تدور في فلكه جميع الأطراف. فإذا كان صحيحاً ان كل جماعة بشرية عرفت نوعاً من الازدهار الحضاري والقوة السياسية قد نظرت إلى نفسها بما هي المركز الوحيد للحضارة والقوة، إلاّ ان ما هو صحيح أكثر هو واقع الاستحالة، الذي يؤكّده التاريخ أكثر من مرة، في أن تكون جماعة ما مركزاً للعالم كله، أو انها استطاعت أن تفرض هيمنتها على الكرة الأرضية كلها.

ويقدّم التاريخ البشري أمثلة متعددة حول مركزيات حضارية جزئية، لكنه لا يقدم مثلاً واحداً عن مركزية عالمية متحقّقة قبل النهضة الأوروبية وبعدها. فقد عرف التاريخ امبراطوريات وحضارات وأشكالاً مختلفة من الهيمنة، بيد انه ما من واحدة منها تمكّنت من فرض مركزيتها على أكثر من قارة أو قارتين أو حتى ثلاث قارات. وكل واحدة منها كانت ترى العالم بوصفه المجال الجيو - سياسي لسيطرتها هي، أكثر مما هو العالم في حقيقته وشموله. كما كانت كل مركزية تعبّر عن رغبة جماعة ما في الهيمنة، أو رغبة امبراطورية ما في ان تكون مترامية الأطراف. لكن هذه الرغبة، وان تحقّقت جزئياً، لم تصبح عالمية، اما لأن أصحابها لم يكتشفوا العالم كله، واما أنهم لم يتوصلوا إلى امتلاك الوسائل التي لم تمكنهم من فرض مركزيتهم على العالم كله. وقد سدّ الغرب هذا النقص بإكتشافاته الكبرى وبامتلاكه لوسائل السيطرة. وإذا كانت كل مركزية تحمل في ذاتها نزعة سيطرة وهمينة ثقافية أو دينية أو اقتصادية أو عسكرية، وتسعى لتحقيق ذلك بشتى الوسائل المتاحة، وتختصر في تجربتها أشكالاً من الصراعات والعلاقات بين الجماعات البشرية بمختلف عقائدها وحضاراتها وأجناسها وأممها ومصالحها، إلاّ انها كانت تصل دائماً إلى حدود جغرافية لم تقدر على تجاوزها. وتجد هذه المركزيات الجزئية أو الناقصة مصداقيتها في تجارب أمم وحضارات الشرق الأدنى، وفي تاريخ امبراطوريات مصر الفرعونية وفارس الكسروية وروما قبل المسيحية وبعدها؛ وكذلك الأمر فيما يتعلق باليابان والهند وصين الأباطرة، التي عزلت نفسها باستمرار عن بقية العالم؛ وعبر المحيط الأطلسي في تجربة المايا في أميركا الوسطى والجنوبية، والازتيك

في المسكيك وأمريكا الوسطى، والانكا في أميركا الجنوبية، كما تجد هذه المركزية دلالتها المميزة في التجربة الاسلامية وامتداداتها في آسيا وأفريقيا وجنوب غرب أوروبا، حيث كانت مركزية الدولة محصورة في مجالها الجيو ـ سياسي، بينما ظلت الحضارة مفتوحة الآفاق ومتنوعة المراكز، وحيث يبقى الاسلام، كديانة توحيدية، دعوة عالمية غير خاضعة لتحديدات الزمان والمكان.

وقد أقامت هذه «المركزيات» فيما بينها، وفي فترات تاريخية متقاربة ومتباعدة، علاقات يمتزج فيها الصراع والتوتر بضروب مختلفة من التعايش والتفاعل والاعتراف المتبادل؛ دون أن يعني ذلك ان جميع هذه المركزيات قد عبّرت عن سياسة سيطرة أو هيمنة على الآخرين. وبالتالي لا يمكن وضع الصين، كامبراطورية وحضارة، رغم مركزيتها الآسيوية، في نفس السياق الذي ظهرت فيه مركزية روما وسياستها كإمبراطورية قائمة على التوّسع والهيمنة. كما لا يمكن بأية حال من الأحوال النظر إلى مركزية فارس المشرقية بصفتها مركزاً للعالم، تماماً كما هو الأمر بالنسبة لمركزيات ما وراء المحيط الأطلسي، التي لم تعرف أصلاً ان هناك ثمة أجزاء أخرى من العالم خارج المحيط القاري لأمريكا. حتى الاسلام نفسه، وفي فترة قوته وسيطرته، لم يؤسّس مركزية تستتبع العالم كله، بقدر ما أسّس رؤية جديدة للعلاقات الانسانية، خارج اعتبارات الالحاق والهيمنة.

بالمقابل، تظهر مركزية الغرب في سياق تطور خاص. ان عالمية روما النسبية، وكذلك عالمية المسيحية كعقيدة، لا تشكلان أكثر من دعامة تاريخية وسند إيديولوجي، بينما تأصيل فكرة ان الغرب هو مركز العالم يعود إلى جملة المصالح التي بدأت بالتراكم منذ النهضة الأوروبية وإعادة تشكيل العالم منذ الاكتشافات البحرية الكبرى.

فقد ساهم التقدّم العلمي والثورة الصناعية والتكنولوجية في بلورة التفّوق الحضاري للغرب الحديث، كما ساهمت الاكتشافات الكبرى في تأمين الثروات الضرورية لنمو وازدهار وتكريس هذا التفوّق الحضاري. بيد أن فكرة المركزية لم تكن مجرد نتيجة منطقية لهذه المساهمات وهذا التفوّق، بقدر ما كانت تتويجاً لايديولوجية ترى في العلم والثروة، مبررات للغلبة والسيطرة. «فمن كان أكثر تقدماً لا بدّ وأن يكون أكثر قدرة أو كفاءة أو أهلية، أي أن أمر الهيمنة الأوروبية الغربية أمر طبيعي لا يمثل جديداً، أفلم تأتِ هذه الهيمنة بعد عصر النهضة؟ أفلم تكن هذه النهضة أوروبية فحسب؟ ألم تقم على مقدمات معروفة ومثبّتة تؤكّد تفوّق أوروبا الأزلي الأبدي..»[٢].

وهكذا، تعود قدرة الغرب على فرض أنويته الحضارية ومركزيته إلى عوامل مادية

قبل أن تكون عائدة إلى خصائص الغرب الفكرية أو الجغرافية أو العرقية؛ وهذه العوامل وحدها، وطرق توظيفها، هي التي سمحت للغرب في أن يفرض إنموذجيته الحضارية، وكذلك هيمنته على العالم؛ بينما لم تشكّل الخصائص المذكورة سوى جانب من منظومة إيديولوجية كانت، ولا تزال، تبرّر توظيف الغرب لتقدم العلم والتكنولوجيا في سياق هيمنة شاملة لم يكن مقدّراً لها النجاح بمعزل عن العنف والنهب. وبالتالي، تظهر الغلبة كواقع يشكّل أساس هذه المركزية، حيث يصبح العالم كله سوقاً تابعةً لمركز، يأخذ من مصادر ثروته (أي المواد الأولية) لكي يحوّلها بواسطة العلم إلى منتجات يردّها إليه ويفرض عليه استهلاكها، وفق شروط المركز وحده. وهذا يعني ان مركزية الغرب تمثل قلب الدائرة الاقتصادية الواحدة للعالم. وبالتالي، «فالعالم دائرة واحدة مهما تنوعت الأنظمة الاقتصادية ـ الاجتماعية، وتعدّدت الوحدات المعنية، سواء أكانت دولاً أم مناطق جيو ـ ثقافية، أو جيو ـ سياسية. وهذه الدائرة الواحدة تعد واحدة من حيث تمركزها حول مركز قيادي واحد يملك أكبر قدر من الطاقات والعناصر الرئيسة للسيادة الاقتصادية من طاقة، وإنتاج زراعي، وإنتاج صناعي، وترسانة ابتكار، علمي وتكنولوجي، ومدخرات مالية، وتحكم في طرق الاتصال والاتصالات. ومن ثم، فإن الموقف بالنسبة للعالم يتحدد على أساس ما يطرأ على هذا المركز وما يصدر عنه من سياسات وقرارات إتجاهية ـ وهي إنما تستهدف في مجملها، بطبيعة الأمر، تمكينه من الاستمرار في مكانته المهيمنة. . . »(٣).

أما المركزية الحضارية، أو بالأحرى الانموذج الثقافي العالمي الذي يمثّل الغرب مركزه، فهي دعامة إيديولوجية للمركزية الحقيقية، مركزية القرار السياسي والاقتصادي. وبالتالي، فان تحليل المنطق الداخلي للمركزية الحضارية يطال مباشرة إيديولوجية السيطرة، أكثر مما يطال الحضارة الغربية نفسها، بما هي حضارة تحمل في ذاتها القدرة على التأثير والانتشار وتعميم نتائج الازدهار المادي والتقدّم العلمي، بصرف النظر عن استخدام الغرب لهذه النتائج في سياق فرض مركزيته وغلبته على مستوى العالم.

تفرد هذه الايديولوجية وجهتها، في بادىء الأمر، نحو «الأنا» الغربية، بحيث تكون القناعة الذاتية بالغلبة الحضارية ضرورة أوليّة. إذ ينبغي على الغربيين، قبل غيرهم، أن يقبلوا واقع المركزية، لكي يتمكنوا فيما بعد من إقناع الآخرين ـ الأطراف.

مما لا شك فيه، لعب تقدّم العلوم والتقنيات دوراً هاماً في ترسيخ واقع الغلبة الحضارية، كما لعب دوراً فاعلاً في تقوية الشعور بعظمة «الأنا» الغربية. ذلك ان هذا التقدّم لم يقدّم للغرب وسائل سيطرة واستغلال فحسب، وإنما أسفر أيضاً عن تبديل في

أصوئية الانسان الغربي نفسه. ففي مرحلة أولى، أقنعته خطوات العلم والتقنية بأن إرادته وعقلانيته كفيلتان بدحر أي وجود آخر يحدّ من إطلاقيتهما ومدى قدراتهما على ضبط حركة الواقع والطبيعة والزمن والبشر، حتى وإن كان هذا الآخر هو «الالوهية». اذ من المنطقي، حسب ما جاء في «موت الله» عند «نيتشه»، أن يتحول قاتل الله إلى اله، وأن يصبح إنساناً أعلى، ويقدّم نفسه للعالم بهذه الصفة.[٤] وفي مرحلة ثانية، وهي نتيجة طبيعية لمسار الأولى، ينعكس الانسان الأعلى في حالة معرفية تغدو معها حضارته مقياساً وأصلاً لكل الأشياء، وهدفاً وغاية لكل أنواع البشر والحضارات، تماماً كالالوهية التي يسير نحوها تاريخ الانسانية بدون انقطاع. ووفق هذا التسلسل، تمسي ظواهر ونتائج العلم والتقنية وتتجسّد في بنية معرفية قائمة على أساس إخضاع كل شيء لمقاييس التقدّم العلمي، الذي يصبح تبعاً لذلك ميزاناً لقياس الحالات الحضارية على المستوى العالمي.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن التقدّم العلمي والثورة الصناعية كانا قد تأسّسا على فكرتين: فكرة انفصال الانسان عن الطبيعة، وقدرة الانسان على السيطرة على هذا العالم الطبيعي المنفصل، واللتين انتهتا إلى تحويل الانسان نفسه إلى جزء من الطبيعة، أي إزالة العنصر الانساني من العالم العضوي[٥]، وأخذنا بعين الاعتبار أيضاً حقيقة تجريد التقدّم والعلم من أبعادهما الانسانية بواسطة المكننة الشاملة لنمط الحياة وعلاقات البشر، وأدركنا أبعاد الفراغ الروحي الذي خلّفته معطيات النسق الاستهلاكي مادياً ونفسياً، يمكننا القول ان ولادة أنوية حضارية في الغرب تندرج في عداد المحاولات التي تسعى لتجاوز مأزق النمو الغربي نفسه. فالانغماس الكلّي في وجود سلعي، آلي، تقني، فرداني ودنيوي، كان يدفع الأمور باتجاهين متعارضين: اتجاه يرى في هذا الوجود نفياً لكل ما هو أصيل وعميق في ذات الانسانية، ويرى ان استمراره إنما يعتمد على السيطرة والنمو اللامتكافىء والبؤس المادي في الخارج والروحي في الداخل، الأمر الذي يتطلب خروجاً عنه كتعبير عن رفضه ومقدمة لمحاربته. واتجاه يرى أن هذا الوجود هو أرقى ما وصلت إليه حضارة الانسان لغاية الآن، وان سعادة «الغربي» تفترض الاحتفاظ به على ما هو عليه، أي بصفته خصوصية غربية تمدّ الناس بما يحقّق رفاهيتهم، وإن كان ذلك على حساب الآخرين، أو كان على حساب روحانية الانسان والغاية الفعلية من حياته. مما يتطلّب الدفاع عن هذا الوجود وتبريره والتضحية من أجله، مهما بلغ ثمن ذلك.

تعمل الايديولوجية الأنوية على تطويق الاتجاه الأول بهدف تهميشه وإجهاضه، بينما توّجه كل طاقاتها لتقوية الاتجاه الثاني، الذي ينبغي عليه ليس فقط أن يدعم هذه

الأنوية الحضارية، وإنما أيضاً حاجة الغرب إلى غلبته وفرض مركزيته ومصالحه على بقية العالم. وهذا ما يفسّر التأخّر الزمني للاتجاه الأول، الذي يبقى، رغم تأخّره، ظاهرة إيجابية وإن طغت عليه مظاهر الهامشية والهروبية والتشاؤم وتجليّاتها السلبية في تفاصيل الحياة الغربية اليومية، كالقتل والمخدرات والانتحار والاغتصاب والتفكك الاجتماعي والأمراض النفسية والهجرة والارهاب... كما ان تعبيراته المعرفية، رغم ضآلتها، تكشف عن «نظرة متشائمة للتقدّم»، والتي رغم ذلك يستشعرها الغربي بقوة، «ويرى في الدفع دونما هدف للمكننة الحديثة تهديداً لكل القيّم الروحية والفنيّة الحقّة»، وإهداراً للطاقة الكامنة في الانسان. وبالتالي، فان بنية المعرفة التي تتناول بالمقارنة والتأكيد على الغلبة الحضارية في الغرب، وخاصة ما يتعلق منها بالاستشراق وعلم الأناسة (الانتروبولوجيا)، لم تعد، بالنسبة لمالينوفسكي، على سبيل المثال، «الحارس الأعمى للمدنيّة إزاء العادات «المحبطة»، بل حارس الحياة الأصلية، إزاء إحباطات المجتمع الصناعي». وغدت دراسة أشكال الحياة الانسانية وتعابيرها الحضارية تشكّل «أحد ملاجيء الهرب من سجن الثقافة الآلي، ملجأ ما زلنا نجده في المجتمعات البعيدة على وجه هذه الكرة؛ فالانتروبولوجيا، بالنسبة لي، يقول مالينوفسكي، شكل من أشكال الهرب الرومنطيقي بعيداً عن ثقافتنا المقولبة»(٦).

وبصرف النظر عن مدى تأثير هذا الاتجاه والانتاج المعرفي المعبّر عنه، والذي بدأ ينمو ويتطور مع تفاقم الأزمات الاجتماعية وبروز أخطار تلوّث البيئة، فإن الاتجاه الثاني هو الغالب، والمعرفة التي عبّرت عنه مهّدت كل السبل أمام الغربي لكي يقبل واقعه ويبرّره ويحافظ عليه. وبالتالي، فإن ولادة الأنوية الحضارية في الغرب، كحالة معرفية - إيديولوجية وممارسة تاريخية للسلطة، تجد جذورها واستمراريتها في قدرة الرأسمالية على تأسيس علاقة عضوية بين ظاهرتين: ظاهرة التقدّم الهائل في العلوم والتقنيات في الداخل، وظاهرة الهيمنة والغلبة والنهب في الخارج. ان هاتين الظاهرتين، وحدهما ومن خلال تضافر وتكامل نتائجهما وسريان وقائعهما في الوعي الغربي، سوف تشكلان العصب الأساس للمسافة التي كان الغرب يحدّدها بين ذاته، كحضارة، وحضارات الآخرين، وتولّدان الرؤية الايديولوجية التي تجعل من المسافة، بما هي واقع وحقيقة، علامة من علامات التفوّق الغربي ودونية الآخر. بحيث تنفي هذه الرؤية إمكانية التفاعل، وكذلك التعاون والمساعدة، مع الآخر بهدف تقريب المسافة وتعميم ثمرات الحضارة الغربية.

وفي حين تعكس هذه الرؤية أواليات التكوين الرأسمالي لوعي غربي أنوي ومتفوّق، نراها تمثّل، في نفس الوقت، الجانب الايديولوجي لسلطة الغرب العالمية:

فالسيد هو دائماً سيد كما العبد هو دائماً عبد، العلاقة الساكنة بين الحاكم والمحكوم، الغالب والمغلوب، تظهر هكذا منطقية وطبيعية ودائمة. لا يستطيع الواحد منهما أن يكون أو يصبح الآخر، ولا ينبغي أن يكون أحدهما الآخر. حتى التطوّر نفسه يجب أن يعمل مفاعيله بطريقة تحافظ على استمرارية علاقتهما على هذا الشكل. ذلك ان التفوّق الدائم يشترط وجود ضعف دائم، وأي تعديل يهدّد بنسف العلاقة من أساسها. وكما يقول «بيار كلاستر»، فان هذه الثنائية تستمد مصادرها المعرفية والمفهومية من طبيعة السلطة في الغرب، أي السلطة التي تستوي على منطق القيادة ـ الخضوع: «إن حضارتنا الغربية منذ أصولها لا تفكر السلطة السياسية إلاّ من خلال مصطلحات العلاقات التراتبية والتسلطية، القيادة ـ الخضوع، وبالتالي فإن مطلق شكل من السلطة، حقيقياً كان أم ممكناً، يتمّ إختزاله إلى هذه العلاقة المميزة (القيادة ـ الخضوع) التي تعبّر عن جوهر السلطة الفعلي»(٧).

بهذا المعنى، تغدو المعرفة، التي خرجت من رحم التطوّر العلمي والتقني وتغذّت من فوائد السيطرة الغربية على العالم، تشريعاً وأدلجة لأنوية حضارية يستحيل، وفق منطقها، التوفيق بين الغرب والحضارات الأخرى، وخاصة الشرقية منها، والاسلامية على سبيل الحصر. فالوحشية أو البربرية صفة ملازمة للشرق، والحضارة أو المدنيّة صفة ملازمة للغرب؛ وكونها كذلك، أي محكومة بالفوارق التقنية وبإمتلاك الغرب لسّر العلم، فانها ستبقى على هذه الحال إلى أجل غير معلوم. تبعاً لذلك، تصبح الأنوية لحظة تأكيد على ديمومة الانقسام النهائي والحاد بين حالات حضارية متمايزة «علمياً»: السيد ـ العبد، الوحشية ـ المدنيّة، الغرب ـ الشرق. . . كما تصبح تعبيراً عملياً عن قناعة الغرب بإنموذجيته وبكونه مبتغى وغاية للانسانية جمعاء، بحيث يصبح طموح اللاغربيين (مسلمين، أفارقة، هنود. . .) بمختلف تلاوينهم، محصوراً بوصولهم إلى درجة من التقدّم تحاكي تلك التي للغرب. فالعبد يحلم أن يصبح حراً أو سيداً في يوم من الأيام، والوحشية تسير بإضطراد نحو التمدّن وتسعى إليه، والشرق يتوق بإستمرار للصيرورة على شاكلة الغرب. فالعربة الغربية التي وصلت إلى نهاية الخط ـ التاريخ رسمت الطريق الوحيد لمسار باقي العربات، كما يقول «فوكوياما». إذا كان مبرراً لدى الشرقيين السير بإتجاه تطوّري، وأن يكون للعبد الحق في الحرية، فإن ذلك من طبيعة الأمور، إضافة إلى كونه جزءاً من حركة التاريخ التي ينتقل عبرها الانسان من حالة إلى أخرى وبصورة تطوّرية ـ إنتقالية باستمرار. لكن ما هو غير مبّرر، تلك الرؤية التي تريد أن توقف حركة التاريخ عند حدود التناقض الراهن، الذي يضع الغرب فوق جميع الحضارات والشعوب، ويستعين بالعلم لكي يحافظ على الأمر الواقع. فإذا كانت حقيقة الغلبة الغربية شيئاً، فإن العمل على تحويلها إلى وضع نهائي لا حراكي شيء آخر. وهنا

بالذات يكمن عنف الأنوية الحضارية كإيديولوجية تتلذّذ في تصوير نفسها من خلال تحطيم صورة الآخرين.

صحيح ان لكل حضارة عنفوان داخلي وإحساس عميق بذاتيتها، خاصة إذا كانت الحضارة محصلة تاريخية لجهود متواصلة وأصيلة فيها؛ وصحيح أيضاً ان لكل شعب من الشعوب الحق بأنوية حضارية، لكن ما هو غير صحيح هو أن تنفي هذه الأنوية أي وجود آخر، سواء أكان ذلك من خلال تعظيم ذاتها على حساب الآخرين، أم كان من خلال العمل على تصفيتهم بالشكل الذي يخدم استمرار غلبة الأنا. فإذا كانت «كل حضارة، ومن خلال تعريفها، هي أنوية حضارية، على الأقل بعلاقتها النرجسية مع ذاتها»، كما يقول «كلاستر»[٨]. فإن ذلك لا يعطي حقاً لأية أنوية في أن تمارس بشكل يجعل منها وحدها الأنوية المعقولة علمياً وتاريخياً، وتحوّل الباقي إلى أصفار.

إنطلاقاً مما تقدّم، تستوي إيديولوجية المركزية والأنوية الحضارية على ثلاثة مرتكزات: الأول، وهو عدم الاعتراف بالقيمة الذاتية لأية حضارة أخرى، والنظر إليها انطلاقاً من وضعية الحضارة الغربية. فالقيمة التي تتمتّع بها أية حضارة تتأتّى من درجة قربها أو بعدها عن الانموذج الغربي. الثاني، وهو اعتماد التقدّم العلمي ـ التقني كمقياس حضاري، واختزال الوجود الانساني كله عند حدوده. بحيث ترتهن الانسانية كلها لنتائج هذا التقدّم، ويصبح التطوّر الذي وصلت تقنية الغرب إلى أرقى مرحلة فيه، رؤية عامة يُنظر من خلالها إلى حركة الحضارات. ولما كانت التقنية خصوصية الحضارة الغربية، فانها وبنفس المستوى التطوّري، تعبّر عن كون الغرب الراهن نهاية التطوّر، وان كل ما عداه يسير بخطى ثابتة نحوه. أما الثالث، فهو استحالة وصول أية حضارة أخرى إلى مستوى الحضارة الغربية. فالانموذج هو كذلك طالما لم يتعدّد. والمركز هو كذلك طالما بقيت الأطراف. والغلبة هي كذلك طالما بقيت الدونيّة. واستتباعاً، فان أنوية الغرب تجسّد نزوعاً مستمراً للحيلولة دون بلوغ الشرق، مثلاً، مرتبة حضارية تلغي غلبتها. وهذا ما يفسّر إصرار الغرب على استغلال الآخرين وعدم العمل الجاد من أجل رقيّهم أو محاكاتهم للانموذج الغربي بشكل فعّال وملموس، على الأقل بالنسبة للذين أرادوا ذلك. وهذا ما يفسّر أيضاً الجهد الايديولوجي الذي يرى أن كل محاولة يبذلها للآخر، مخلصاً، للوصول إلى درجة التقدّم الغربي محكوم عليها بالفشل المسبق: فالعبد لن يصبح حراً وسيداً على نفسه، لأن «العبودية» ذاته، ان ألغاها إنتهى. والمتوحش لن يتمدّن، أي انه لن يرتقي، لأن «الوحشية» صفته أو طبيعته، إن تجاوزها هلك ضائعاً مرتبكاً. والشرقي لن يصبح غربياً، لأن الغرب صعب المنال، فهو دائماً

المبتغى والحلم، ولكنه في نفس الوقت الهدف الذي لا يتحقق والطريق الذي لا ينتهي، نسير فيه على خط مستقيم، نكد، نقاوم، ولا نصل. ان يصبح الشرق غرباً، يعني تعميم العلم والتقنية، ويعني أيضاً توازن القوى، وفي ذلك خطر على الغلبة، وبالتالي فهذا محال. ذلك ان منطق الغلبة يفرض أن لا يصبح الشرق غرباً، لأن هذا الأخير يعيش من خلال الغلبة على الأول، ولأن الثاني يعيش بفضل سيطرة الغرب عليه وهما إذن، بحاجة وجودية لبعضهما البعض، فيتكاملان ولا يتوحّدان أو يتساويان: «فالشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، كما يقول الشاعر «كيبلنغ»(٩).

من البديهي القول، ان إيديولوجية كهذه لم تتأسّس على فراغ. قد تمتد جذروها إلى أثينا أو روما، بيد ان وقائعها التاريخية تبدأ من واقعية «فائض القيمة التاريخي»، الابن الشرعي لسياسة القوة، منذ ما قبل النهضة الأوروبية في مواجهة الاسلام، وبفضل الاكتشافات البحرية في مواجهة المجتمعات الأفريقية والهندو ـ أميركية، وأخيراً جنوب شرق آسيا وعموم القارة الهندية. وبالتالي، فهذه الايديولوجية تترجم مرحلة تاريخية بكاملها حيث حقق الغرب سيطرته. إذ ان «فائض القيمة التاريخي» لا يقف عند حدود الاقتصاد بقدر ما نشر نتائجه في حياة المجتمعات المغلوبة سياسياً وثقافياً أيضاً. «فبفضل فائض القيمة التاريخي هذا، أمكن للثورة العلمية والصناعية أن تحدث، وفتحت الجغرافيا السياسية المجال واسعاً للانتشار باتجاه السيطرة على العالم، من خلال القوة البحرية، بينما ساهمت تقنيات الاتصالات في تكثيف نقل فيض الأفكار والنظريات والمفاهيم من «المركز» إلى «الأطراف» المختلفة، وكانت النتيجة تكديساً فريداً من نوعه عند «المركز» بلغ ذروته في تركيز صياغة النظرية الاجتماعية والاتجاهات الفكرية الحديثة عموماً بين أيدي مراكز الهيمنة الغربية، من هنا، استحال على شتى الأطراف ـ آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ـ ان تتطوّر إلّا وفق النهج الذي تقترحه وتفرضه فرضاً مختلف المدارس الفكرية في الغرب المهيمن»(١٠).

من ناحية أولى، وإلى جانب الممارسات العسكرية، ساهمت الامكانات المعرفية في تأمين السيطرة السياسية ـ الاقتصادية واستقرارها، وذلك من خلال العمل على خلق وعي جماعي ينسجم مع منطق الغلبة ويحقّق شروطها على جميع المستويات، وفي المجال الحضاري تحديداً. بمعنى آخر، عملت دوائر السيطرة والمؤسسات الأكاديمية والادارية التابعة لها، على تأسيس رؤية معرفية ـ إيديولوجية، يعود إليها الفضل الكبير في تغريب الذات وتشييد بنية ذهنية أخذت صيغة الاعتداد بالأنوية الحضارية، التي أوكل إليها مهمة التوليد المستمر لغربيين يحملون لواء الحضارة

ويدافعون عن مبادىء الغرب ومصلحته العليا في أن يبقى غالباً على الآخـرين. وقد تطلب كل ذلك عملاً متوازناً بين تأكيد «الأنا» ونفي «الآخر» بشكل دائم ومتجدّد في الأشكال والتعابير والممارسات. من أجل ذلك، تطوّعت العلوم الانسانية، المتسلحة بالعلوم والتقنيات، للقيام بمهمة تحـويل الفـوقية الغـربية إلى بـداهة طبيعيـة وحتمية تاريخية. وقد إرتكزت في سعيها هذا على اختراعات نظرية تقوم، بشكل خاص، على تبخيس قيمة الحضارات الأخرى كتبرير لاخضاع المنتمين إليها، وعلى مقولة المركزية الحضارية التي يتعاون فيها كل من العلم الطبيعي والبيولوجي مع المسيحية والعقلانية. وبالتالي، يتحوّل الاستعمار، بما هو مَوضَعة تاريخية لسياسة القوة، من مجرد تـوسّع وسيطرة ونهب اقتصادي إلى «سيطرة وأثنية مركزية ثقافية»؛ وكما يؤدي العنف إلى إلغاء الخصوصيات السياسية ويدخلها في خضوع عالمي لسياسة الغرب، فإن الاستعمار، بوصفه نتيجة تاريخية للعنف، «يفترض الايمان بثقافة واحدة». أما التعدّدية الثقافية، فانها تنتقل، وفق منطق هذه الايديولوجية، من وهمية الوجود إلى تبعيته، بحيث تكون ثقافة الشرق، مثلاً، هزيلة أو هامشية أو وهمية، كمقدمة لقبول مصيرها التابع لثقافة الغرب. فقد حوّل الغرب نفسه عملياً إلى «قابلة» حضارية، هي وحدها التي تسمح لهذه الحضارة أو تلك في أن تكون أو لا تكون. أن يكون الغرب «قابلة» يعني أن تكون غلبته المحقّقة في الوقائع التاريخية والفكـرية هي مصدر الحضارة، والـوطن الأم مركـزها العـالمي. وعليه، لن يكـون هناك «وجـود للمجتمعات البـدائية، التي نلتّـذ أحيـانـاً بالاعتراف بما لها من عظمة وقيمة (قديمتين) إلّا بوجود المركز؛ ان ما وراء البحار هو موجود فقط بالنسبة للمركز»، كما يقول «جيرار لكلرك»[١١].

وفي الحالة التي تجد فيها هذه «المركزية» نفسها مرغمة على الاعتراف بوجود ذوات حضارية أخرى، فانها لا تلبث أن تلغيها فور الاقرار بوجودها. ففي منطق الأنوية يتّم استحضار «الآخر» كخطوة أوليّة لنفيه، إذ على أساس هذا النفي يتعاظم وجودها وحده ويتدعّم. هذه «الأنوية الحضارية التي تتوسط كل رؤية في الاختلافات الحضارية باتجاه التعريف بها ومن ثم في النهاية إلغائها»[١٢]. وبذلك تتسّرب رؤية «الـذات» ونفي «الآخـر» وتستقر في الـوعي الغربي، الـذي تعـوّد منـذ لحـظة تبـريـره للعنف الاستعماري أن يحدّ العالم في أفقه الخاص: المركز والأطراف[١٣].

على قاعدة هذه الرؤية، تنهال الاستخلاصات الانتروبولـوجية والاتنـولوجيـة، وتصبح معها حضارات الأطراف بدائية، ما قبل تـاريخية، لا حـراكية... ويتسـاءل «كلاستر» عن مدى الفائدة العلمية التي تربط مصير هذه الحضارات بتوافقه مع ترسيمات

الغرب؟ وما هي الضرورة في رؤية هذه الحضارات بوصفها «صورة عن مجتمعات بلا تاريخ»؟ ويصل في نهاية تساؤلاته إلى استنتاج يقول فيه «ان التاريخ يعبّر عن نفسه بوجهات متعددة ومتنوعة تبعاً لمختلف المناحي التي نضعه ضمنها»[١٤]. وبعبارة أخرى، يجري أولاً تأكيد المركز بتمايزه وغلبته، لكي يصار فيما بعد ممكناً صناعة تاريخ للأطراف يبّرر دونيّتها وهامشيتها. وحسب رأي «لكلرك»، فقد حوّلت الانتروبولوجيا السياسية الغرب إلى إنموذج، وشرّعت لذلك «المبدأ المقدّس الذي تعتبر المجتمعات الغربية بموجبه ذاتها نموذج المدنيّة بالذات»[١٥]. وبناءً عليه، فإن أي تعارض بين الحضارات وأية تعدّدية ثقافية سوف يتّم تصنيفها على أساس هذه الرؤية الأنوية والمركزية. وكما يقول «كلود ليفي ـ ستروس»، فإن «التعارض بين حضارات تقدّمية وأخرى خاملة ينتج قبل كل شيء عن اختلاف في محور المركز»[١٦].

ومن ناحية ثانية، قدّم العلم للغرب الاستعماري وسائل الغلبة، غير انه في قرارة نفسه يدرك تماماً ان غلبته هذه لم تتجاوز حدود العلم ومشتقاته وتوظيفاته. ولما كانت الغلبة تسعى إلى الشمولية، فإن العلم سوف يدعم العنف في مرحلة أولى، لكي يؤسّس، في مرحلة لاحقة، عقلانية العلاقة العضوية التي تربط فوقية «الأنا»، بدونية «الآخر»، وذلك على المستوى الحضاري العام. وكان «ديكارت» قد أعلن قبل الاستعمار الحديث بقرون أنه يريد علماً يجعل الغربيين «سادة الطبيعة ومالكيها»، وبعد عقدين من الزمن، قامت الغلبة الغربية على قاعدة استعمال محدّد للعلم الديكارتي وغاياته، الذي جعل من الغلبة تجسيداً محدداً «من الاستعمال العسكري والعدواني لتقنيات الأسلحة والبحر»[١٧]. ذلك ان «التفوّق الأوروبي لا يرجع إلى تفوّق ثقافي بل إلى النفع الذي منحته أوروبا من قطاعين: البحرية والأسلحة. ففي عصر الحرب بالقتال الجسدي المباشر كانت دروع «بنين» البرونزية أجمل، ولكنها أقل نجوعاً من مدافع «البرتغاليين» البرونزية. وعندئذٍ بدأ قنص ثروات العالم العظيم»[١٨]. كما ان هذا التفوّق التقني ـ العسكري لم يحتل مكانة عرضية في دراسة الغربيين لأصول مركزيتهم الحضارية. فقد خصّص له «موسنييه» فصلاً خاصاً في مؤلفه الموسوعي «تاريخ الحضارات»، ووضعه في المقام الأول. وقد كتب قائلاً: «التقنية العسكرية يجب أن تأتي في المقام الأول لأن المعاصرين اهتموا بها قبل كل التقنيات الأخرى... هذا الانتباه كان أيضاً تعبير حاجة دائمة: بدون جيش قوي سرعان ما تزول دولة من الدول؛ الفن العسكري وحده يستطيع أن يؤمن للشعوب الوجود والاستقلال والأمن، الخيرات الأساسية التي بدونها ليس هناك خيرات أخرى؛ الحرية الأولى هي حرية الدولة؛ إذا كانت هذه مهددة، كانت حريات المواطنين وهماً لا أكثر...»[١٩].

وهكذا تتحوّل التكنولوجيا العسكرية من ضرورة مادية للغلبة إلى إيديولوجية للعنف وتبرير حضاري لسياسة السيطرة. وكما يقول «رايلي»، فإن ثقافة المجتمع «هي التي تمجّد العدوان أو تكبته، والثقافة دائماً هي التي توجه العدوانية في أشكال شتى. وقد عمد مجتمعنا الغربي إلى توجيه عدوانيتنا إلى وجهات دينية وتجارية. وما أسهل أن تتحوّل من الصلوات إلى الصولات والافتراس، أو من الغارة إلى التجارة»[٢٠]. وعندما يحلّل المسار الايديولوجي للتفوّق التقني العسكري، يأخذ المجتمع الأميركي المعاصر مثالاً له، ويستخلص: «فتكنولوجيا ـ البندقية أو القنبلة ـ تتيح لنا أن نأتي عن بُعد بما يعجز معظمنا عن إتيانه بأيدينا. فنحن لم نستخدم التكنولوجيا دائماً لتحسين حياتنا الانسانية، بل حرمنا الكثيرين في مجتمعنا من الثمرات السلمية للتكنولوجيا... وفي الوقت الذي يتيح لنا تراثنا الثقافي التنصّل من تبعة العنف، نكافىء العسكريين أبطال الحروب المقدّسة والسماسرة الذين «يفتكون بالآخرين». لقد خلقنا تكنولوجيا يمكننا بواسطتها القضاء على مجتمع العسر والموت والعنف والفتك إذا شئنا، ولكننا لا زلنا في جانب منا رواد الحدود، وفي الجانب الآخر، روماناً وفايكنج وصليبيين»[٢١].

لقد انعقدت علاقة متينة بين تفوّق الغرب في وسائل القوة وبين نزوعه العالمي. وتجد هذه العلاقة تعابيرها مطبوعة في كافة المراحل التي كان خلالها الغرب يطرح نفسه كإنموذج عالمي. قد تكون ممانعة الشعوب الأخرى واعتزازها وعنادها على خصوصياتها الثقافية قد أرغمت الغرب على فرض عالميته بالقوة؛ وقد تكون حضارة الغرب نفسها، رغم بريق إنجازاتها، عاجزة عن التحوّل إلى إنموذج عالمي من خلال ذاتها، بكل ما في هذه الذات من ثورات وقفزات نوعية في الطاقة البشرية؛ وقد تكون أخيراً المصالح الاستراتيجية للغرب وتناقضها مع مصالح الآخرين هي التي أعطت لمبدأ العالمية هذا المنحى. وبصرف النظر عن الأسباب، وكلها معقولة، فإن لحظة التعبير عن العالمية كانت عملياً لحظة التعبير عن الذاتية بما هي اختصار مكثّف لنمط الوجود القائم جوهرياً على المادة. تندرج هذه المفارقة وتتكثّف في وقائع العلاقة التي نسجها الغرب مع الآخرين، والتي وضعت ميله العالمي داخل حقيقة منهجية شديدة الخصوصية وبعيدة عن الالتباس: وحدة القوة والحضارة. كما ان تفاصيل «القوة» غير منفصلة إطلاقاً عن الصورة النهائية التي وصلت إليها الحضارة الغربية.

ذلك ان المتغيرات البنيوية العامة، على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكذلك المنجزات الحضارية في مجالات العقل والثقافة والعلوم والتقنيات، كل هذه المتغيرات والمنجزات كانت مُدرجة في مسار تاريخي، طبعته

بطابعها، لكنه كان قد تحدّد بدّقة وبطء لكي يستقر في نهاية الأمر داخل معادلة وضع المتغيرات والمنجزات في خدمة القوة، أي الغلبة. وهذه الأخيرة، بعد أن ساهمت في ولادة «المركز»، تماهت مع إنموذجية الحضارة. وبالتالي، فالغلبة شرط لاقرار عالمية الانموذج ـ المركز، تماماً كما أن تقدّم حضارة المركز ضرورة للغلبة.

عملياً، منذ وصول نابليون إلى مصر في أواخر القرن الثامن عشر، واحتلال فرنسا الجزائر وسيطرة بريطانيا على معظم الجزء الهندي في القارة الآسيوية، وصولاً إلى الحرب العالمية الأولى، كانت القوة غالبة رغم انبهار المغلوبين بعظمة الحضارة الحديثة. وقبل ذلك بقرون، منذ الهجرة الجماعية إلى أميركا، كان الغرب الناهض قد قرّر أن يتكلم مع الآخرين بلغة العنف. ذلك العنف الذي قضى على ملايين من البشر، وجعل «الثروات العظمى للمشاريع الرأسمالية تولد في الوحل وفي الدم»، كما يقول «غارودي»[٢٢]. أو ذاك العنف «العالمي» الذي فتح للنهضة الأوروبية مجالات واسعة من أجل التقدّم العلمي والمادي وتكديس الثروات، وذلك قبل أن تدرجه الرأسمالية في صلب النظام العالمي الجديد وتستر وقائعه ونتائجه وراء الصورة التي أعطتها لعالمية الحضارة التي تنتمي إليها. ولما كان «الاستغلال المستزيد والطغيان يتطلبان الابقاء على العنف، وبالتالي على الجيش»، فانه لن يكون هناك تناقض «لو ان الرعب يسود الأرض كلها»، على حدّ تعبير «جان بول سارتر»[٢٣].

قد يكون الفعل الاستعماري وحده مرادفاً للعنف، أو يكون هذا الأخير هو الذي منح الواقع الاستعماري شرعية تاريخه ووجوده. وبصرف النظر عن مدى الترابط بينهما، فإن حدود العنف كانت متصلة بحدود الحاجات، تماماً كما كان العنف يحوّل هذه الحاجات إلى إشباعات لا متناهية. فالحاجة هي التي غذّت العنف الصليبي قبل الرغبة في استرجاع الأماكن المقدّسة التي سيطر عليها المسلمون. والحاجة أيضاً هي التي برّرت العنف الذي أعقب إكتشاف أمريكا قبل الرغبة في نقل الحضارة إلى مجتمعات بدون حضارات. يمكن القول، وفق هذا السياق، ان علاقة عضوية جمعت بين العنف والحاجات، وفسّرت أواليات تحوّل العنف نفسه إلى جزء تكويني في ثقافة الغرب. «ففي القرن العاشر أثبت الفايكنج كيف يمكن أن تتحوّل الغارات البربرية إلى الاستكشاف والتجارة. وبحلول القرن الثاني عشر كان الأوروبيون يحولون الحرب الدينية إلى مصدر للربح والاستعمار أثناء الحروب الصليبية. لقد كانت هذه هي القنوات «المحترمة» التي وجدتها الثقافة العدوانية الأوروبية. فهنا أصبحت ثقافة المحاربين «مقدسة» ومريحة ومحفوفة بالمغامرات. وقد مهدت ثقافات المحاربين بين الفايكنج

والصليبيين الطريق الخاص بنا، الذي أفضى بنا إلى حروبنا من أجل «إدخال المدنيّة» وإلى العدوانية التي تتسم بها ثقافتنا»، كما يقول «رايلي»[٢٤].

لكن «عالمية» الحضارة تحتاج إلى إيديولوجية تنزع عن الثقافة الغربية سمة العدوانية المتأصّلة فيها، وتخلق المثل العليا التي تخفّف من وطأة العنف وتبرّره في نفس الوقت. وبالتالي، فالغرب العلمي والتقني يحتاج إلى إيديولوجية أخرى غير تلك التي وحدّت بين الحاجة إلى إمبراطورية والعبودية عند الرومان، أو تلك التي تبرّر «تدمير مدينة أجنبية» من أجل التفوّق الاقتصادي أو توحّد بين الغزوات والغنائم، كما فعل البرابرة الأوائل والفايكنج فيما بعد. وبلغة «رايلي أيضاً: «إننايجب أن نلجأ إلى مزيد من المبررات المثالية لحروبنا. ويجب (على نحو أشد حتى من الرومان) أن نجد طريقة تجعلنا نطلق عليها اسم الحرب الدفاعية. ولا بدّ من الاقتناع بأننا نضحي في سبيل غيرنا. وهذا يقتضي الاقتناع بأن الآخرين مهددون بقوة خطيرة تكاد تكون شيطانية، واننا الحماة المصطفون للتهذيب والفضيلة والخير. . . لقد إكتسبنا القدرة قبل الحروب الصليبية بعهد طويل على تبرير أشد أفعالنا بربرية باسم الله أو باسم الحضارة المسيحية، أو باسم «العالم الحر» وهو الصورة العلمانية لهذه الحضارة. . . »[٢٥].

وكما ترك الصليبيون في أوروبا فقرهم وأزماتهم وأخلاقهم المسيحية وتسلّحوا بثقافة فروسية برّرت العنف المطلوب من أجل تجديد الايمان والقضاء على الوثنية. كذلك فعل الفاتحون في القارة الأميركية، الذين سئموا الفقر وتركوا أنوار النهضة وراءهم «واعتنقوا بصراحة أخلاقيات المدافع المتفوّقة، واقترفوا عملاً من أعمال السطو والغدر والقتل لا يغتفر، إلاّ ان يرى طرف ذو مصلحة ان نتيجته النهائية كانت كسباً للحضارة». ويتابع «ول ديورانت» قائلاً: «ومع ذلك فما من شك في أن المغلوبين كانوا في ذلك الوقت أعظم تحضراً من الغالبين الفعليين. وحسبك أن تتأمل حضارة المايا التي وجدها هرنانديز القرطبي في يوكاتان (١٥١٧)، وامبراطورية المونتزوميين الازتيكية التي غزاها هرناندو كورتيز (١٥٢١)، وحضارة الانكا الاشتراكية التي دمرت إبّان فتح فرانشسكو بيزارو لبيرو (١٥٢٦ ـ ٣٢). ولا ندري أي صور نبيلة أو خسيسة كانت هذه الحضارات متطوّرة إليها لو أتيح لها سلاح تدافع به عن نفسها»[٢٦].

وهكذا، يظهر العنف ملازماً للثقافة التي تبرّره، تماماً كما تظهر عالمية الحضارة متماهية مع الغلبة، أي مترافقة مع إبادة جماعات بشرية بكاملها، ونقل جماعات أخرى في مواكب قنانة لم يشهد التاريخ لها مثيلاً[٢٧]. فالاكتشاف الجغرافي أنتج إبادة وقنانة. ذلك أنه «عندما تشتت شمل الهنود بنتيجة الأمراض الأوروبية التي لم تكن معروفة في

الأميركيتين، مثل الجدري أو الزهري (وقد أبيد السكان المحليون إبادة تامة في جزر مثل كوبا)، وعندما وعى الفاتحون الامكانات الهائلة في القارة الأميركية في الذهب والفضة والمنتجات الاستوائية، وجدواأنفسهم عاجزين عن استغلالها، لاسيما وان الهنود كانوا يعيشون قبلئذٍ من الصيد ولا يستطيعون التكيّف مع العمل في المناجم وفي المزارع. وكانت أوروبا في ذلك الحين فقيرة جداً في السكان، فلا تستطيع أن تقدّم اليد العاملة الضرورية. وعندما أصبحت الرأسمالية الأوروبية مركز منظومة عالمية أعادت الرقّ إلى الوجود، وأرجعت نخاسة السود ونقلهم إلى أمريكة»[٢٨].

وفي الحقيقة، فان أوروبا كانت قد بدأت تجارة الرقيق قبل حدوث هذه المفارقة الديمغرافية. ذلك ان تجارة الرقيق، ومنذ أوائل القرن السادس عشر، كانت قد بدأت بالازدهار والاتساع ـ لكنها لم تتحوّل إلى اسلوب في الحياة إلّا بعد إبادة الهنود ـ كما كانت مؤسسات الدولة والكنيسة قد دعمت هذه التجارة بدعائم إيديولوجية ودينية يتحوّل بموجبها الأوروبيون إلى أبناء «يافث» والزنوج ـ وكل من ليس أبيضاً ـ إلى أبناء «كنعان». أما حجّة رجال الدين، وزعماء الكنيسة الكاثوليكية في الغرب، في ذلك فقد استندت على تبريرات مستمدة من التوراة[٢٩].

وعلى قاعدة هذه التبريرات والمسوّغات الدينية والعرقية، ظلّت الكنيسة البرتغالية وحتى منتصف القرن التاسع عشر، تبارك أفواج العبيد وتمنح أسيادهم بركتها، وذلك في حفل ديني كان يُطلق عليه بصورة مفارقة: «عماد الحرية»[٣٠].

وإذ يُقال ان نخاسة الغرب الحديث أكثر إنسانوية من عبودية الشرق القديم، وبانها إقتصرت على تهجير بضعة ملايين من الناس إلى أميركا، فإن هذا يعني «نسيان ان كل أسير كان يقابله بوجه عام عشرة أموات. فإذا قدّرنا عدد العبيد بعشرة ملايين ـ وهذا العدد حدّ أدنى ـ فذاك يعني إفناء مائة مليون من البشر. وان العالم لم يعرف البتة مثل هذه الابادة الجماعية»[٣١].

ويتضح من ذلك إنموذج المسار المؤلم لبدايات النهضة والنهايات المأساوية لثورات العلم. وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية العلاقات الحضارية، فان الطريقة التي تعامل بواسطتها الغرب مع وضدّ غيره، مستعيناً بتقدّم العلوم، تشير إلى إحساس ما بالدونية الثقافية التي تتوسل «التقنية» لكي تتحوّل إلى فوقية، خاصة وان التقدّم في المجال العلمي إقتصادياً وتقنياً، لا يعني بالضرورة تقدماً في المجالات الحضارية الأخرى، وبشكل خاصة ما يتعلّق منها بالمستويات الاجتماعية والأخلاقية والروحية.

وبالتالي، فان التفوّق الغربي المرتكز على عقلانية «النهضة» وعلى الامتيازات التي امتلكها من خلال تقدّم العلوم والتقنيات، يجرّد الحضارة من شموليتها القائمة على الغلبة، ويجعل من هذه الأخيرة غلبة تقنية فقط لا غير، وهي «السيطرة المنظّمة على الفطرة»[٣٢]. ولعلّ العالمية التي حوّلت الغلبة التقنية إلى فوقية عرقية - حضارية هي التي تحوّل اليوم نرجسية الغربي إلى مأساة. فالعلم الذي «قنّع التفاهات والمشاريع الأقل سذاجة» هو الذي أدخل الغربيين إلى ما أسماه «كلاستر» بكهوف الظلم[٣٣]. وهو الذي بواسطة الاستعمار جعل من «الانسان التقني مقياس الأشياء كلها»، وقدّم المجتمع الغربي بصفته «مركز المبادهة التاريخية الوحيد، ومبدع القيمة الوحيد، ومن ثم، من ينكر ويهدم جميع الثقافات اللاغربية، وكل الطرائق الأخرى التي تتناول بالفكر والحياة علاقة الانسان بالطبيعة وبالبشر وبالالهي»[٣٤].

وهكذا، تتحوّل تقنية الأسلحة إلى تقنية حضارية، وتنشط الدراسات الانسانية في تذليل العقبات التي تحول دون جعل التقدّم العلمي مقياساً للغلبة الثقافية، خاصة وان الحضارات الأخرى، الشرقية الاسلامية وقبل الاسلامية، أنتجت علوماً زاهرة وأشكالاً تقنية ملائمة لها، لكنها لم تجعلها على الاطلاق وسيلة لاخضاع غيرها أو نفيه بقدر ما وجدت فيها مدخلاً للتفاعل والتكامل. ويتضح ذلك بعلاقة الحضارتين البابلية والمصرية بالحضارة اليونانية الاغريقية، كما يتجلّى في تجارب حضارات فارس والهند والصين وتفاعلها فيما بينهما. ويصل إلى ذروته في تفاعل الاسلام مع هذه الحضارات جميعها. بالعكس من كل ذلك، خضعت الحضارة الغربية لمنطق الغلبة العالمية، واستجابة لرغباتها نمت المعرفة المتعلّقة بالحضارات الأخرى على قاعدة نفيها وإهدار قيمها وتراثها، وكل ذلك طبعاً، في سياق تعميم فكرة المركز - الانموذج. الأمر الذي إنتهى بتعدّدية في أشكال الغلبة، وابتعد بصورة شبه نهائية عن حقيقة العلم «الصافي».

وفق هذا السياق، تضع معرفة الغرب تراتبية تطوّرية للشعوب والحضارات، يكون التاريخ بموجبها خطوات ومراحل متعاقبة تصل في نهاية الأمر إلى مستوى الغرب، وتقف عنده. ولما كان الغرب هو النهاية، فإن العالم كله سار باتجاهه. وعلى هذا الأساس، يتحدث «مورغان» عن هذه التراتبية التي تجعل التطوّرية أساساً لدينامية التقدّم، الذي هو برأيه، عبارة عن انتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة البدائية، ومن هذه إلى البربرية، ومنها إلى المدنيّة. وعندما نضجت الثورة الصناعية وتعاظمت الاكتشافات العلمية، أصبحت التقنية هي المقياس الوحيد لتطوّر البشرية: «من العصر الحجري والسهام التي التمعت صورتها في ذهن البدائي، إلى مزج المعادن، وفيه يتمثّل ذكاء

البربري، وأخيراً إلى تحريك القطار الحديدي، هـذا هو انتصـار التمدّن»[٣٥]. أمـا الجوانب الأخرى في تاريخ الشعوب، وعلى الأخصّ التفاصيـل الدينيّـة والأخلاقيـة والاجتماعية فانها ليست ذات أهمية تذكر، إذ لو كانت كذلك، فانها ستصبح مقياساً للحضارة يفوق بكثير مبدأ التقنية. وفي حين يفتقد الغرب التقني والعلمي لمرتكزات روحية وأخلاقيـة وإجتماعيـة تشجّع الآخـرين للاقبـال عليها، وفي حين تشكـل هذه المرتكزات نفسها خصوصية رئيسية لدى الشعوب المتخلفة تقنياً، فإن الأنوية الحضارية لن تجد مستقراً وملجأً لها إلاّ في التقدّم العلمي الذي يعطيها قوتها ومبرّرها.

بهذا المعنى يشير «كـلاستر» إلى الـدوافع التي تـظهر فيهـا نتائـج الدراسـات الاتنولوجية وقد «تركت حتى الآن، الحضارات البدائية تدور حول الحضارة الغربية، وبحركة محورية إن استطعنا القول»[٣٦]. والتي تبدو معها واقعية الجهود الانتروبولوجية بمثابة نظرية متكاملة حول الحضارات غير الغربية، والتي يجري استعراضها بشكل يؤكد علمية دونيتها وهزالة بناها وحتمية جريانها في ركاب الغرب. بيد أن هذه الجهود تتهرّب من انبهاراتها أمام عظمة هذه الحضارات، وتحتمي في منطقها الأنوي، وتقف فجأة خصوبة الجهد الانتروبولوجي وتصطدم بالحدود والغايـات التي وضعها الغـرب لهذه المعرفة. وهذا الاصطدام المعرفي بالحدود «هو أقل من أن يكون عائداً إلى المجتمعات البدائية، انه محدودية الغرب نفسه»[٣٧].

من ناحية ثالثة، تصل هذه الأنوية في تبريرها لذاتها، إلى درجة يبدو معها التاريخ مسدود الآفاق، ومختصر بحقيقة واحدة هي الغرب. فإذا استطاعت غلبة هذا الأخير من أن تستعمل العلم كأداة لنفي قيمة الحضارات الأخرى، وترتكز عليه رؤيتها التطوّرية للتاريخ، فإن المسألة تصبح أكثر حدّة وتعقيداً، عندما تصل إلى الحديث عن استحالة بلوغ أية حضارة أخرى المستوى الذي بلغته حضارة الغرب. كل العالم يـدور حول الغرب ولا يصل إليه، اما لأن الغرب صعب المنال، وأما لأن العالم عاجز عن ذلك. وفي الحالتين لا تغدو المسألة أكثر من إيديولوجية خوف الغرب من التماثل الذي لن يلغيه كحقيقة ـ أي كغرب ـ بل سيلغي غلبته التي يعتبرها عصب وجوده.

إنّ منطق الأنوية الحضارية سوف يسير اذاً في منحى آخر أكثر خطورة، ليس من ناحية تصنيفه للحضارات الأخرى انطلاقاً من مقولة المركز، وإنما تحديداً، من خلال النتائج التي يتوصّل إليها. فالغرب ـ الانموذج هو نقطة النهاية في مسيرة التطوّر، وعليه فإن مسار كافة الحضارات محكوم مسبقاً بهذه النقطة التي يستحيل بلوغها. وبالتالي،

فالشعوب الأخرى هي قاصرة بوجه عام، محدودة النمو. لحظة ولادتها تعني وفاتها. فما هو جنيني قياساً لنضوج الغرب سيظل جنينياً وينتهي كذلك. وما هو متخلف بالمقارنة مع الغرب سيبقى كذلك. لا الجنين يصبح بالغاً ولا المتخلّف قابل لأن يدخل عالم المدنيّة: «منذ نصف قرن تقريباً، فإن النموذج الأصلي الذي حاولت كل الحضارات عبر التاريخ تحقيقه، كان على الدوام النموذج الغربي الناضج الصحيح الذهن والمثقف... هذا المنحى في التفكير لا يزال حاضراً دون أدنى شك، لكنه لا يعلن عن نفسه في كل الأحوال. على كل حال، إذا كانت هذه اللغة قد تغيرت، فالخطاب قد بقي هو نفسه، إذن، ماذا تعني السلطة الجنينية؟ إذا لم تكن سوى ما يمكن له وما يجب أن ينمو نحو حال النضوج؟ وما هي حال النضوج هذه التي يتم اكتشاف مقدماتها الجنينية هنا وهناك؟ إنها بشكل واضح، السلطة التي اعتاد الاتنولوجي عليها، إنها سلطة الحضارة التي تنتج الاتنولوجي نفسه: الغرب، لماذا يبقى مصير هذا الجنين الحضاري محكوماً على الدوام بالهلاك؟ من أين جيء بفرضية ان المجتمعات التي تحمل هذا الجنين محكوم عليها بإجهاضه على الدوام وبشكل منتظم؟ إن هذا العقم الفطري يعود بالتأكيد إلى بدائية هذه المجتمعات، إلى تخلفها، إلى لا تاريخيتها، باختصار، إلى واقع كونها ليست الغرب.هكذا فإن هذه المجتمعات البدائية تصبح نوعاً من الحيوانات الزحّافة البرمائية، العاجزة عن بلوغ حال النضج الطبيعي دون مساعدة خارجية»[٣٨].

إذا كانت الأنوية الحضارية قد ارتكزت على جهود أكاديمية عمدت إلى تبيان نقاط الضعف في الحضارات الأخرى، فإن هذه الجهود نفسها لن تبخل بأبحاثها المقارنة التي يترافق فيها جمود هذه الحضارات وتخلّفها مع حركية الغرب وتطوّره. ولما كان الهدف الرئيسي لهذه الجهود هو تقوية الأنا الجماعية وتوجيهها ضد الشعوب التي تشكّل خصوصياتها الثقافية خطراً على الغلبة الغربية، فإن منطقاً مماثلاً سوف يعلن خروج حضارة الغرب من رحم نفسه. فالغرب هو أصل لذاته، وأيّة إشارة إلى حقيقة تفاعله وتأثره بالآخرين هي دليل نقص في كماله وعظمته. وعندما يكون الموضوع مواجهة حضارية مع الاسلام على وجه التخصيص، فان المسألة تغدو بالغة الأهمية، لما يكمن في تاريخ الاسلام من معطيات تؤكد كون الغرب قد تأثّر إلى أبعد الحدود بمجمل الانتاج الحضاري الاسلامي، علمياً وأدبياً وفنياً... ولكي لا يكون الشرق الاسلامي أصلاً ومصدراً لتطوّر أوروبا، فإن هذه الأخيرة سوف تبحث عن أصل لها خارج الاسلام، وفي خط متواصل يربطها بأثينا وروما. ويتّم تبعاً لذلك القفز الاسطوري فوق مراحل التاريخ وتطوّر الحضارات.

II ـ تغريب الغرب:

يشكّل التسليم بأهمية التأثيرات الخارجية، الشرقية ـ الاسلامية على وجه الخصوص، تهديداً لأصولية الأنوية الحضارية للغرب. كما يزعزع تماسك المنظومة المعرفية الايديولوجية التي تفترض إنبثاقاً ذاتياً صرفاً للحضارة الغربية، حيث تندرج مجموعة المسوّغات النظرية لتفوّق الغرب واستقلاليته المطلقة تجاه المجتمعات والحضارات التي باشر بفرض سيطرته عليها؛ الأمر الذي يفسّر الجهود المضنية المبذولة من أجل تغريب الذات، حيث يتساوى تفوّق «الأنا» الطبيعي مع دونية «الآخر» التاريخية. وبينما تظهر حضارة الاسلام في صورة أهم مؤثّر خارجي في ولادة الحضارة الغربية، وتعطي، إلى جانب العقيدة الدينية، المجتمعات الاسلامية قدرة على الممانعة، فإن حاجة الايديولوجية الأنوية إلى تهميش دور هذه الحضارة سوف تكون مضاعفة؛ إذ انها لا تكتفي بفرضية الحضارة الكامنة بالقوة في صميم الغرب حتى في أكثر لحظات تاريخه بربرية وتخلّفاً، وإنما تعتمد فرضية أخرى مكمّلة للأولى، تنفي بواسطتها الأصل الشرقي ـ الاسلامي لحضارة الغرب. ذلك ان دونية هذا الأصل، المقابلة لذاتية التأسيس، لا تسمح بوجوده أصلاً وفصلاً، بقدر ما تبرّر، وفي نفس الوقت، المهمة التاريخية التي أخذها الغرب على عاتقه من أجل إعادة إدخال المسلمين إلى دائرة الحضارة الغربية التي تمتد جذورها إلى ما قبل الاسلام. ورغم خصوصية العلاقة بين الاسلام والغرب، فإن نظرة الايديولوجية الأنوية إلى حضارة الاسلام لا تختلف عن نظرتها إلى حضارات آسيا المتعدّدة أو أفريقيا الناهضة...

ومما لا شك فيه، ان هذه الايديولوجية تغرف من «السياسة» أكثر مما تنهل من «التاريخ». فالرؤية التي تكوّنها حول الحضارات الأخرى ترتكز، بصورة حاسمة، على الوضعية السياسية الراهنة للعالم الذي تقف على رأسه حضارة الغرب. «بالفعل من اللحظة التي فيها التقسيم السياسي لهذا العالم يتأسّس على حضارات مختلفة أو ببساطة يُضاء ويتضح بها، فهو يكتسب في الوقت نفسه، مع ضرورة تاريخية ظاهرة، شيئاً ما من طابع لا يمس. دراسة حضارات العالم المعاصر تفتح هكذا الطريق لما يشبه تكريس التقسيم السياسي للعالم الراهن»، كما يقول «انطوان بلتيه»(٣٩).

وإذ تختزل هذه الايديولوجية تاريخ الحضارات الأخرى في الوضع الراهن لحضارة الغرب، تحوّل ماضي هذه الحضارات إلى مجرد إسهامات لا علاقة مباشرة لها بالحاضر، بقدر ما هي إنتقاءات يختار منها الغرب ما يراه مناسباً في الماضي من أجل

ولادة الحاضر. وبمعنى آخر، ليس الماضي هو الذي يصنع الحاضر ويستمر فيه، وإنما الحاضر وحده هو الذي يعيد صياغة الماضي ويمنح قيمة لاسهاماته في بناء الحضارة الحديثة. وبالتالي فإن إسهامات أثينا أو روما أو المسيحية، وهي إسهامات ترى هذه الايديولوجية ان الغرب «ينبثق منها مباشرة»، ونفي إسهامات الآخرين (الشرق، الاسلام)، حيث ينفصل الغرب كلياً، إنما تعبّر عن رؤية معكوسة: إذ لا تبدأ الحضارة من الماضي باتجاه الحاضر، بل بالعكس تذهب من الحاضر إلى الماضي الذي تراه مناسباً[٤٠].

وهكذا، يبدأ التغريب الذاتي بتأكيد أصولية حاسمة ومميزة للحضارة الغربية، حيث يرجع الغرب إلى ماضيه الجغرافي أو العرقي، ثم لا يلبث أن ينزع عن هذا الماضي خصائصه المجبولة بتفاعلات غنيّة ومتنوعة. وكأن ذاتية الغرب الخالصة، وهي صفة أصيلة في كل حضارة، تتعرض للانهيار إذا كان ماضيها تتويجاً لثمرات حضارية شاركت في زراعتها علاقات التفاعل والاقتباس مع الشرق.

وقد ساهم بعض المتخصّصين في علم التاريخ والحضارات في تدعيم مقولة القطيعة النهائية بين أصول الحضارة الغربية وجذورها الشرقية، سواء أكان ذلك في زمن الغرب اليوناني، أم كان في زمن الغرب الرأسمالي. وفي حين يشدّد «غارودي» على فكرته القائلة بأن «ما أُتفق على تسميته بالغرب ولد في بلاد ما بين النهرين ومصر، أي في آسيا وأفريقيا»، فأنه يرفض رؤية «بول فاليري» التي تجعل لحضارة الغرب أصولاً غير شرقية: المسيحية، والمذهب الكاثوليكي خاصة، كأصل للأخلاق؛ روما، وخاصة قوانينها، كأصل للبنية الحقوقية والسياسية للدولة والمجتمع؛ اليونان، وخاصة الفلسفة، كأصل لمجمل البناء الفكري والفنّي، وبهذا المعنى يقول «غارودي»: «إنني لا أحب لفظة «الغرب». وقد حمّلوها عدداً كبيراً من التعريفات التي خدمت قضايا مشبوهة في تقسيم العالم. ويؤكد بول فاليري على ان أوروبة وليدة تقاليد ثلاثة:

- في المجال الأخلاقي: المسيحية، وبوجه أدقّ، الكاثوليكية.
- في مضمار الحقوق والسياسة والدولة: تأثير موصول للقانون الروماني.
- في حقل الفكر والفنون: التقليد الاغريقي.

فلِمَ نفصم هذه «التيارات» الثلاثة عن منابعها؟ إنهم يخلقون على هذا المنوال وهم أن الغرب هو بدء مطلق، وأنه إنبجس، مثلما يظهر نبات نمتنع عن تتّبع جذوره، إنبجاس كائن فريد وحيد، بنوع من معجزة تاريخية»[٤١].

وفي حين تكون هذه العبارات راغبة في تأكيد فضل الشرق على الغرب، في

سياق رغبة أخرى تطالب الغرب بأن يرّد للشرق جميله، بمعنى أن يعدّل نظرته إليه ويتعامل معه كواقع تاريخي له الحق في الوجود والتمايز والتطوّر وفق منطقه الخاص ومصالحه الخاصة، فإن رؤية «بول فاليري» لا تشكّل إستثناء القاعدة، فهي الغالبة في معظم الانتاج الفكري لمؤرخي ومؤدلجي المركزية الحضارية للغرب. حيث تنهل هذه الرؤية من تراث الماضي، بعد حصره جغرافياً وعرقياً، ما يتلاءم مع الصورة الراهنة التي يرسمها الغرب لذاته وللآخرين. وبعبارة أخرى، لا تأخذ الماضي في كليّته الثقافية والعلمية والاقتصادية والجيو ـ سياسية، بقدر ما تأخذ منه «إسهاماته» في صناعة الغلبة.

وإذا حاولنا تحليل هذه الرؤية، أي تحليل المساهمات اليونانية والرومانية والمسيحية كأصول وحيدة لحضارة الغرب الحديث، فإن المسألة لا تعدو أكثر من قفز فوق الأصول بشكل قصدي. فالمسيحية بنت الشرق، نقلتها روما إلى الغرب بعد أن نزعت منها أسمى ما فيها: رسولها وروحانيتها. ولم تشكّل المسيحية أصلاً حضارياً لأنها رسالة توحيدية، وإنما تشكّل هذا الأصل لأنها غدت إيديولوجية لكنيسة كاثوليكية تسعى لسيادة البابوية الغربية على العالم المسيحي كله، بما في ذلك المسيحية الشرقية المعاندة على خصوصيتها(٤٢). والحضارة الرومانية نفسها غرفت من الشرق وعاشت من خلاله لسنوات طويلة. بل حتى انه لم يكن ثمة إمكانية لقيام إمبراطورية وحضارة عند الرومان بمعزل عن تفاعلهم وسيطرتهم على هذا الشرق. ومع ذلك فان إسهام روما الحضاري يغدو مختزلاً في السياسة، حيث يكون القانون وسيلة بيد السادة وسلاحاً ضد العبيد؛ ولم تشكّل روما أصلاً حضارياً إلّا لأنها كانت «مسرحاً لاستعراض القوة» ولأنها كانت المدينة ـ الدولة حيث تحكم أقلية حرّة أكثرية مسترّقة(٤٣). وهذا ما يفسّر إهمال مؤرخي الأنوية الحضارية لمساهمة الاسكندرية، «عاصمة عالم البحر المتوسط الثقافية»، التي «حفظت التراث القديم، ووسعت نطاق المعرفة الانسانية، وخاصة في العلم، إلى حدّ يفوق كل ما استطاعت تحقيقه المدينة ـ الدولة»، وهي التي حقّقت، في نواحٍ متعددة، «مستوى من الرقيّ الثقافي لم يظهر له نظير على مدى ألف عام أخرى»(٤٤). لكن إهمال الاسكندرية، التي بناها الاسكندر، لم يكن إعتباطياً؛ فهي إثبات لتاريخ من التفاعل مع الشرق، وإنموذج مكثّف لتعايش هويّات ثقافية ودينية وأقوامية، حيث تنمو الحضارة بعيداً عن السيطرة. فقد أصبحت الاسكندرية عام ٣٣١ ق.م. (أي بعد قرن واحد على تأسيسها) أكبر مدينة في العالم. وكانت في القرن الثاني قبل الميلاد أول مدينة في التاريخ البشري يتراوح عدد سكانها بين ١٠٠ ألف و ١٥٠ ألف نسمة وفدوا عليها من الهند وشبه جزيرة ايبريا واشتملوا على عرب وبابليين وأشوريين وميديين وفرس وقرطاجنيين وإيطاليين وغاليين. وإلى جانب سكان العاصمة

الوافدين من ثلاث قارّات، كانت تقوم أحياء أهلية متميزة ـ الحي الملكي اليوناني ويقع على الميناء، والحي المصري الوطني في الغرب، والحي اليهودي في الشرق. وكانت هذه الأحياء مدناً قائمة بذاتها. وكانت زيارة الاسكندرية بمثابة زيارة ثلاثة أمصار أجنبية وزيارة «مدينة العالم»، كما يقول «رايلي»(٤٥). وكونها كذلك، فانها تظهر هامشية بالمقارنة مع روما، إذ ان «إسكندرية» العلماء والثقافات والشعوب والكتب الـ ٧٠٠ ألف، لا تشكّل أصلاً للحضارة بنفس الدرجة التي تشكّله فيها روما، المدينة ـ الدولة، عاصمة السلطة والقرار والانقسام الاجتماعي ونقطة إنطلاق الحروب والفتوحات؟.

أما اليونان، وهي «الأم» التي أنجبت عقلانية العصر الوسيط وطوّرتها فيما بعد على حساب اللاهوت المسيحي لتجعلها سيدة الموقف أثر الثورة العلمية، فانها لم تزدهر وتنمو إلاّ من خلال إحتكاكها وتفاعلها مع حضارات ومجتمعات الشرق القديم. فلم تكن «الاسكندرية» وحدها مثال التفاعل اليوناني ـ الشرقي. إذ ان معظم المدن الساحلية ـ التجارية كانت قد تطوّرت وازدهرت بفضل هذا التفاعل.

بيد ان هذا التفاعل يظهر هامشياً أو حتى لا يظهر على الاطلاق لدى مؤدلجي الأنوية. فالحضارة الغربية الحديثة ترجع هكذا إلى تراث يوناني ذاتي ومنعزل، أي إلى تلك «المعجزة الاغريقية»، على حدّ تعبير «غودلييه»، التي قامت على «فراغ» حضاري قديم، أو إلى ذلك «الحظ التاريخي» على حدّ تعبير «غوردون تشايلد»، الذي أصاب اليونان بما يشبه الطفرة العامة بدون مقدمات.

لكن الوقائع التاريخية تسير في وجهة معاكسة تماماً. فالمعجزة اليونانية، إذا صحّ التعبير، مزجت الابداع الذاتي والارث الشرقي بصورة يكاد يكون معها مستحيلاً الحديث عن حضارة يونانية أصيلة بمعزل عن حضارات الشرق الأدنى. ذلك ان هذه المعجزة لم تتحقق إلاّ من خلال ما أسماه «غودلييه» علاقة تناسل مباشر بين مجتمعات الشرق الأدنى القديم والمجتمع الاغريقي ـ الروماني. فالحضارة اليونانية لا تمثّل «لحظة قطيعة» أو «انطلاقاً من الصفر»، بقدر ما تجسّد خطاً تطورياً، حيث يكون «الاستثناء» اليوناني كامناً في موقعية المجتمع اليوناني داخل عملية التطوّر نفسها، أي في ما أطلق عليه «تومسون» عبارة «رأس حربتها التاريخية» الأكثر تقدّماً. وبالتالي، لم يعد ممكناً، «إذا أردنا أخذ المعجزة اليونانية على محمل الجد»، تعريف خط التطوّر الذي سلكه الشعب اليوناني تعريفاً منعزلاً»(٤٦).

أما «الحظ التاريخي»، فانه، من جهته، لم يكن طفرة بقدر ما كان امتلاكاً

لانجازات حضارية عامة بدون جهد أو مقابل. فقد لعبت طرق التجارة الكبرى، البحرية والبرية، دوراً حاسماً في انتقال مفاعيل هذه الانجازات إلى مسافات بعيدة، حيث استطاعت بعض المجتمعات البربرية في أوروبا أن تأخذ نصيبها من هذه الانجازات بدون الخروج من «بربريتها». وهكذا كان الأمر، بشكل خاص، في المجتمعات البربرية الأوروبية منذ نهاية الألف الثاني قبل الميلاد: «بعيدة نائية بحيث لا تجر مباشرة في فلك الامبراطوريات الآسيوية الكبيرة، كانت مع ذلك داخلة في تبادلات نظامية مع المتوسط الشرقي ـ بواسطة المسينيين على نحو خاص، الذين لعبوا هنا دور مركز «ثانوي» للنشر. هكذا تشكل «وجه» هذه الحضارات الخاص، «هيئتها» الخاصة: روح مبدع تقنياً ومستقبل للتجديدات، غياب المركزية الثقافية والسياسية، سهولة ـ حركة التنظيم الاجتماعي سهولة خاصة. وغوردون تشايلد، الذي يتعرّف هنا على المقعد التاريخي الأول لـ «حضارة أوروبية» أصيلة، يعرّف كما يلي:خصوصية تطوّرها الجوهرية: «بالضبط بفضل حالتها المتأخرة إستفادت أوروبا من تقدّمات الشرق بدون أن تدفع هي ثمن هذا التغيير، وغرفت في الرأسمال المركوم بدون أن تكون هي قد شاركت في تراكمه. . . »(٤٧).

إضافة إلى كل ما تقدّم، فإن التراث الفلسفي والعلمي الذي تنهل منه الحضارة الغربية، يظهر يونانياً صرفاً. إن معظم الارث الشرقي، الذي دفع اليونان بإتجاه الحضارة، بما ساهمت فيه من خلال إعادة تهذيبه وتطويره، يختفي في صورة عامة، أو يكون هامشياً وغير حاسم، في حالات خاصة. وهكذا، ينكر «برنت»، في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية»، وجود فلسفات شرقية، وتحديداً عند المصريين والبابليين؛ ورغم انه يعترف بأن الفلسفة إذا كانت موجودة في الشرق، فانها لم تكن موجودة إلّا عند الهنود. وبالتالي، فلن يكون هناك ثمة إرث فلسفي شرقي لليونان. فالفلسفة اليونانية وليدة نفسها، والفلسفة الغربية الراهنة وليدة اليونان فقط؟(٤٨)

بالمقابل، فإن تأثير الشرق الأدنى الحضاري كان ماثلاً بحضوره الفاعل في كتابات أخرى. قديماً، ذكر المؤرخ اليوناني «هيرودوتس»، أن الحضارة والدين أتتا اليونان عن طريق مصر. وينقل «جورج سارتون» هذا الرأي مضيفاً ان «فلسفة اليونان وليدة أبوين هما حضارة المصريين القدماء وثقافة البابليين، ومن إزدواجهما ظهر طفل جديد كانت ملامح العبقرية واضحة في سماته، ولا يمكن التنكّر لأثر الأبوين عليه»(٤٩). وفي كتابه «عرض تاريخي للفلسفة والعلم»، يتحدّث «وولف» عن هذا الموضوع مشيراً إلى أن التفكير العلمي والفلسفي المتميّز عن الفكر الاسطوري القديم

كان قد ظهر لأول مرة على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، وان ظهور هذا النمط من التفكير مدين بالكثير «للنتائج العلمية التي وصلت إليها مصر والعراق، وما يحتمل أن تكون قد قامت به أمم شرقية أخرى»(٥٠). أما «سالومولوريا»، فانه يعتبر الحكيم اليوناني إنجازاً عالمياً شاركت في تحقيقه بلاد الشرق العريقة بالحضارة أكثر بكثير من مساهمة اليونان الذاتية. ويؤكد، في كتابه «بدايات فكر يوناني»، على أثر الشرق قائلاً: «في عصر الازدهار القديم للعمل الحرفي والتجارة اليونانيين، في بداية القرن السادس قبل الميلاد، كان الهيلينيون قد ملكوا مسبقاً علمهم الأولي، وان يكن البدائي جداً، عدا ذلك، قدمت لهم (لليونانيين) العلاقات مع بلدان الشرق القديم المتقدّمة، مع بابل وفارس المتأثرة بها من طرف ومع مصر من طرف آخر، الامكانية لمتابعة وتحسين هذا العلم: على المرء الاّ ينسى ان علم الشرق في ذلك الحين تجاوز كثيراً العلم اليوناني... ولكن التكنيك أيضاً لم يكن في ذلك الوقت في اليونان متطوراً كتكنيك الشرق. وقد كان خلال بعض قرون غير ممكن للعالم الهيليني ان يقترب من الشرق في هذا المجال»(٥١).

وفق هذا السياق، تندرج إسهامات التراث اليوناني في مسار تطوّري، تترافق فيه الابداعات الذاتية الخالصة مع الموروثات الشرقية. وكما هي الحال بالنسبة للأصول الرومانية والمسيحية، لم يعد هناك ثمة مجال للحديث عن رؤية «محض أوروبية» لنهضة الغرب. فالايديولوجية الأنوية تحصر مسيرة التطوّر في حدود «أوروبية». وعندما تتعمّق في دراسة جذور التطوّر لا تدخل إلى عالم الشرق أكثر مما تقف على أبوابه، وتهمل أو تتناسى أن طريق التطوّر «المتوسطي الأوروبي» ـ الطريق «الاستثنائي» الذاهب من الشرق الأدنى القديم إلى المجتمعات «القديمة»، ثم إلى الاقطاعية الغربية والذي ينتهي أخيراً إلى الرأسمالية الحديثة ـ يظهر مشروطاً، في لحظاته الأكثر تصالباً، «بأخذ وإستئناف ميراث مجتمعات أخرى، تنتمي لمناطق جغرافية أخرى، كان بعضها في زمنه على رأس التطوّر الاجتماعي»(٥٢).

وإذا كان صحيحاً ان الغرب يمثل اليوم، بطريقة أو أخرى، مركز العالم، فإنّ ما هو صحيح أكثر ان هذه المركزية لم تكن ممكنة إلاّ لأن الغرب لا يقوم على ذاته وبذاته بقدر ما يقوم على علاقته ببقية العالم. ذلك ان رسم طريق غربي بحت، يمتد من الماضي إلى الحاضر، يضع تاريخ الغرب في عزلة، لا يخدم حقيقة المركزية، بل حتى يهدّدها في أهم مرتكزاتها. وأكثر من ذلك، وبالمقارنة مع حضارات وأمم أخرى، يظهر تاريخ الغرب «عالمياً» قبل أن يكون أحداثاً منفصلة، حيث ينبثق الغرب من ذاته، بقدرة قادر، لكي يفرض إنموذجه العالمي.

وقد رسم «إيريك هوبسباوم»الطريق التطوّري لانتصار الغرب وتفوّقه بـطريقة تظهر إلى أي مدى يكون فيه هذا الانتصار مديناً لعلاقات الغرب مع العالم؛ وإذ يرفض الرؤية الذاتية لأصول هذا الانتصار، يكتب قائلاً:انه «من الجلي أن، في مراحل أساسية شتى، كانت العلاقات بين أوروبا وباقي العالم حاسمة. على نحو عمومي جداً، كوّنت أوروبا طوال القسم الأكبر من تاريخها منطقة بربرية، في الهامش الغـربي الأقصى لمنطقة الحضارة التي كانت تمتد من الصين في الشرق مروراً بآسيا الجنوبية حتى الشرق الأدنى والشرق الأوسط... في أول بداية التاريخ الأوروبي (كما بيّن غوردون تشايلد)، العلاقات الاقتصادية مع الشرق الأدنى كانت مهمة. هذا صحيح أيضاً في مطلع التاريخ الاقطاعي الأوروبي، حين كان الاقتصاد البربري الجديد... يقوم على انقاض الامبراطوريات القديمة الاغريقية الرومانية وحين كانت مراكزه الأكثر تقدّمـاً واقعة على طول المراحل الأخيرة في التجارة شرق ـ غرب عبر المتوسط (إيطاليا، وادي نهر الراين). هذا أكثر جلاء أيضاً في بداية الرأسمالية الأوروبية، حين جعل الفتح أو الاستعمار الكولونيالي لأميركا، لآسيا، لأفريقيا ـ ولأجزاء من أوروبا الشرقية ـ ممكناً التـراكم الأولي للرأسمال في المنـطقـة التي كـان له فيهـا، في الأخيـر، أن يحـرز النصر...»(٥٣).

وبذلك، تكون مركزية الغرب تتويجاً لعلاقات تفاعل مع الخارج ،كان خلالها الغرب يتطوّر، يأخذ من الخارج أكثر مما يعطيه، ويؤسّس نهضته على إبداعات ذاتية ساعدته في تنظيم علاقته مع الخارج، وربطت مصيره بهذه العلاقة: المركز والأطراف.

تجدر الاشارة، في هذا المجال، إلى ان إرجاع نهضة الغرب إلى أصول غير شرقية لا يعني أن كل من كتب في الغرب عن جذور النهضة قد اعتمد منهجية نفي الأصول الشرقية. فقط أولئك الذين أرادوا صياغـة الماضي وفق شـروط وحاجـات الحاضر. ولما كانت المركزية تحتاج إلى جذور، فإن الايديولوجية الممثلة لها سوف تتخصّص في دراسة الماضي بصورة يظهر الغرب الحاضر، من خلالها، متأصلاً، كاملاً ومتكاملاً، من ذاته وبذاته، بدون أدنى حاجة إلى إقتباس أو تفاعـل مع «الأطراف». فالمنطق الداخلي للمركزية، وكذلك للأنوية الحضارية، يصبح مهدداً من داخله إذا كانت جذوره ممتدة إلى خارجه. وبالتالي، فالمسألة هنا ليست على الاطلاق متعلقة بطبيعة القراءة الموضوعية لتاريخ حضارة الغرب، بقدر ما تعبّر عن الذهنية المهيمنة على كتابة هذا التاريخ.

وبوضوح أكثر، ان العودة إلى أصول غربية خالصة، ومن ثم فصل هذه الأصول

نفسها عن جذورها الشرقية، إنّما تندرج في سياق علاقات مباشرة وصراعية بين «مركز» يفرض إنموذجيته الحضارية و «أطراف» تخوض ممانعة ثقافية من أجل الحفاظ على هويّاتها الحضارية والمجتمعية. ولمزيد من التوضيح، تواجه الايديولوجية المركزية، في هذه النقطة بالذات، هويّة حضارية تشكّل خصوصية الشرق وتمايزه ومصدر قوته، في اللحظة التاريخية التي بدأ فيها الغرب نهضته، قبل أن يعتمدها من أجل «مركزيته». وبعبارة أخرى، يشكل عزل الغرب عن أصوله الحضارية التفافاً «إيديولوجياً» على مصادره الاسلامية. فالاسلام لم يشكّل فقط أصلاً هاماً من أصول النهضة الغربية، بقدر ما يشكّل، في نفس الوقت، مصدر أقوى ممانعة ثقافية، باعتبار ان الهويّة الاسلامية لأهم «أطراف» السيطرة الغربية، إنّما تتماهى مع صورة هذا «الشرق»، وتختزله وتعبّر عنه. وبناءً عليه، فإن عزل الأصل اليوناني عن الشرق القديم، يأتي،تحديداً، في سياق منهجية مماثلة تستهدف عزل الغرب الحديث عن الاسلام. لكن ما يمكن الدفاع عنه في العزل الأول، يكاد يكون مستحيلاً الدفاع عنه في العزل الثاني. ورغم ذلك، فان الايديولوجية هذه، عندما تصل إلى أثر الاسلام في حضارة الغرب، سوف تعتمد نفس المنطق، لكن مع كثير من الارتباك والتردّد.

لم يكن هذا العزل القسري منفصلاً عن الصورة التي تكوّنت عن الاسلام منذ احتكاكه الأول بالغرب، مروراً برؤية العصر الوسيط وصولاً إلى ما بعد النهضة والاستعمار. فقد كان الاسلام إنموذجاً حضارياً متفوّقاً على ثقافة الغرب الوسيطي. ورغم ان الغرب قد تقدّم عليه، منذ النهضة العلمية وفرض سيطرته على مجمل العالم الاسلامي منذ القرن التاسع عشر، فإن إنموذجه الحضاري لا يزال يفرض نفسه على الغرب، ليس فقط بوصفه إنموذجاً من الماضي، بل تحديداً، لأنه يتضمن إمكانية هائلة في بناء نفسه، متفاعلاً مع حضارة الغرب ولكن أيضاً متصالحاً مع أصوله الروحانية التي أسّست منذ البدء إنموذجيته.

تاريخياً، كان الاسلام يسير دائماً باتجاه يثبت ضعف الغرب. ففي البدء، كان طرد الغرب الروماني ـ البيزنطي من سوريا ومصر وشمال أفريقيا، ومع أفول القرنين الثامن والتاسع الميلاديين كان الاسلام قد ضمّ إليه بلاد فارس وتوجّه عبر البحر الأبيض المتوسط حيث أدخل في مجاله إسبانيا وصقلية والجزر المتوسطية ومداخل فرنسا البحرية. وعندما كان الغرب ينزف في عصوره الوسطى، كان الاسلام ينشر تفاصيل حضارته في المجتمعات المنفتحة عليه بدون تحّفظ، وظهر إلى العالم كأفضل إنموذج حضاري، في الوقت الذي واظب فيه على تقدّمه وتثبيت أقدامه في الهند

وأندونيسيا والصين والامتدادات الآسيوية لايران، وذلك منذ أواسط القرن الرابع عشر الميلادي. ولم ينقص الغرب سوى دخول العثمانيين إلى أوروبا حتى تزداد عنده حدّة الرعب من انتصارات الاسلام ومن الامتداد المتزايد لعالميته الدينية والحضارية.

وبينما يصّر الغرب على نظرته إلى الاسلام بوصفه «قوة عسكرية مهدّدة لأوروبا ومجالاً إقتصادياً ديناميكياً، وحتى فيما بعد، عدواً إيديولوجياً ونموذجاً فلسفياً»، فإن «ولادة أوروبا للتاريخ قد تمّت ولا يمكنها أن تتّم إلاّ عبر الاسلام: في مرحلة أولى تراجع دفاعي، وفي مرحلة ثانية إنفجار هجومي»(٥٤).وفق هذا السياق، يندرج إصرار الغرب على نفي أثر الاسلام في نهضته وعلى عزله عن الأصول الحضارية والتاريخية التي ساهمت في تطوّر الغرب وفي اكتمال بنيته الحضارية. لذلك، لم يتحوّل الاسلام إلى «رمز للرعب، والدمار، والشيطانيّ، وأفواج من البرابرة الممقوتين، بصورة إعتباطية. فبالنسبة لأوروبا، كان الاسلام رجّة مأساوية دائمة»، كما يقول «ادوار سعيد»(٥٥).

إذا أخذنا بعين الاعتبار خصوصية الممانعة الثقافية التي واجه بها الاسلام الغلبة الغربية وإنموذجها الحضاري، نفهم خلفيات هذا العزل وذاك النفي. فإذا كان صحيحاً ان معظم الثقافات بدت منهارة القوى إثر خضوع شعوبها للسيطرة الغربية، فان ما هو صحيح أكثر ان هذه السيطرة نفسها قد استقرت وتنامت في كلّ مكان وصل إليه الفاتحون الجدد، باستثناء أرض الاسلام حيث كانت أوروبا تواجه ممانعة فكرية وتتلّقى الضربات. «ويصدق هذا بجلاء على التجربة البريطانية في الهند والتجربة البرتغالية في جزر الهند الشرقية، والصين واليابان، وعلى التجربتين الفرنسية والايطالية في أقاليم مختلفة من الشرق. وكان ثمة أمثلة متقطعة لمواقف متصلبة للسكان الأصليين تحاول خلخلة السكينة الناعمة كما حدث في ١٦٣٨ - ١٦٣٩ حين طردت مجموعة من المسيحيين اليابانيين البرتغاليين من المنطقة؛ إلاّ ان الشرق العربي والاسلامي، بشكل عام، كانا الوحيدين اللذين واجها أوروبا بتحدٍ لم تجد له حلاً على الصعد السياسية، والفكرية، ولزمن قصير، الاقتصادية أيضاً»(٥٦).

وإذا كان العرب المسلمون قد حملوا معهم إلى أوروبا، إضافة إلى جيوشهم ودعوتهم الدينية، إنجازاً حضارياً وتقنية تقدّم علمي متنّوع، ورغم أثارهما الظاهرة في نهضة أوروبا، فان عدداً من مؤرخي الغرب تمسكوا بحديث متحامل عن «غزوة البرابرة» المسلمين، كما هو الحال عند المؤرخ «هالفن» في كتابه «البرابرة، منذ الغزوات الكبرى إلى الفتوحات التركية في القرن الحادي عشر»(٥٧). أو يبّررون وضعية القلق الذي كان

يحدثه الاسلام البربري في داخل أوروبا، كما يشير إلى ذلك المؤرخ «غيبون» في كتابه «إنحدار الامبراطورية الرومانية وسقوطها»(٥٨).

بالمقابل، لم تكن هذه الصورة وحيدة، كما ان النظرة إلى الاسلام لم تكن فقط متحاملة. بالعكس من ذلك، تحدّث غربيون آخرون بموضوعية تتضمن الاعتراف بأهمية التأثيرات الاسلامية في النهضة الغربية؛ إعتراف يعلن رغبة في بقاء الاتصال الفاعل بين الغرب والاسلام، واعتراف أيضاً بضرورة ردّ الجميل للاسلام بدلاً من إخضاع المؤمنين به. ورغم ان الاعتراف قد جاء متأخراً وعلى صفحات كتب قليلة بالمقارنة مع ضخامة وكثرة الكتب التي تحاملت على المسلمين ووصفتهم بالبرابرة والغزاة والمتوحشين الذين لم ينتجوا حضارة كما لا يمكنهم أن يتركوا آثاراً على حضارات غيرهم.

حول هذا الموضوع تحدّث «مونتغمري واط» قائلاً: «هناك ميل لدى المؤرخ الأوروبي، لاعتبار الانتصار العربي في إسبانيا غزوة بربرية، قياساً بالغزاة الالمان والسلاف والنورمانديين... ومع انه بات معروفاً الآن، ان كثيراً من النفع قد تأتّى لبناء أوروبا بفعل التقاليد الاجتماعية والسياسية التي حملها «الغزاة البرابرة» المزعومون، فإن الميل لمساواة العرب بالآخرين أمر يجب أن يبطل تماماً. لم يكن العرب... لحظة الغزو أكثر ثقافة من الغزاة الآخرين، إلّا انه يبقى بين الأثنين أكثر من فارق أساسي. لقد كان الآخرون ينتمون إلى مجتمعات ذات تنظيم قبلي ولم يعرفوا تحولات المدينة وثقافتها. أما العرب فقد كانوا، من ناحية ثانية، ممثلي إمبراطورية كتب لها أن تحمل، في خلال قرن أو أثنين، أعظم ثقافة ومدنيّة في المنطقة الواسعة، الممتدة بين الأطلسي وأفغانستان»(٥٩).

إنطلاقاً من هذا الاعتراف المتأخر، وفي سياق شرح أسباب العزل المتعمّد لارث الاسلام في حضارة الغرب، لا بدّ من الاشارة إلى أن ذاتية الحضارة الغربية لا تفترض إختزال جذورها المتعدّدة المضافة إلى إبداعات الغربيين الخاصة. فإذا كانت المصالح الاقتصادية والسياسية والايديولوجية وراء نفي أثر المسلمين في حضارة الغرب، فإن الموقف من هذه الأخيرة لا ينبغي أن يسقط أثناء تقييم «فكر» المصالح نفسها والقوى المادية المعبّرة عنها. وبالتالي، فإن أصولية الحضارة الغربية بتعدّد ينابيعها تبقى بمنأى عن التوظيفات اللاحقة؛ الأمر الذي يفترض عدم المزج بين الحضارة وحامليها، رغم انهما يظهران في العالم وكأنهما وجهان لواقع واحد.

وسواء اعترف الغربيون بأثر الاسلام في نهضتهم أم لا، فإن الوقائع تظهر

دلالات عديدة على تفاعل تاريخي، غني ومتنوّع، أعطى الغرب مقدّمات نهضة وحضارة كانت تتراكم منذ القرن الثاني عشر. وبينما يترافق التفاعل الحضاري مع شعور الغرب بالهزيمة والتحدّي أمام الاسلام، فان أوروبا الغارقة في الظلامية الساكنة لعصرها الوسيط، والتي كانت تجثو «دون حراك تحت سلطة أسياد الأرض من جهة، وسلطة الآباء الروحية من جهة ثانية، لقد صُمّم العالم كما أراد الآباء، ولم يكن هناك من داعٍ للالتفات إلى الأرض، لا علماً ولا ثقافة ولا سياسة بالطبع، لأن العالم الحقيقي هو في السماء، وليس على الأرض وهو وحده يستحق العناية والجهد والاخلاص»(٦٠)، أوروبا هذه، وكما أثبتت الوقائع، وجدت نفسها في مواجهة تفاعل عارم، بما هو عامل إيجابي «بالغ القيمة في دفع عملية النهوض الأوروبي إلى الأمام». ولما كانت أوروبا تنتقل في موقفها من الاسلام بين حديّ الخوف العميق من جهة والاعجاب من جهة ثانية، وفي حين تتراجع حدة الخوف أثر متغيرات موازين القوى، وخاصة بعد استعادة «توليدو» الاسبانية سنة ١٠٨٥، وبعدها بقليل سنة ١٠٩٥، عام سقوط القدس في قبضة الصليبيين، بينما يحدث كل هذا، لم يبق أمام الأوروبيين سوى «تكريس الانتباه لما أثار إعجابهم في التراث العقلاني للعرب»، كما يقول «مونتغمري واط» (٦١).

وهكذا كان، فالخوارزمي، صاحب المؤلفات الكثيرة في الفلك والجغرافيا والرياضيات والذي وضع أسس علم الجبر، قد تحوّل إلى مصدر هام من مصادر المعرفة الرياضية والعلمية في ذلك العصر وأصاب شهرة واسعة في كافة أنحاء أوروبا. وكما كان الأمر مع الخوارزمي، فان مساهمة ابن سينا والرازي في العلوم الطبيّة لم تكن أقل تأثيراً وشهرة. وإذا أجرينا مقارنة مع مستوى الطب في أوروبا آنذاك حيث كانت الأمراض تردّ «إلى الشيطان الساكن في الأجساد»(٦٢)، مع مستوى الطب العربي ـ الاسلامي، ليس فقط من ناحية الترجمات والتعديلات التي طالت مؤلفات أطباء اليونان العظام، مثل جالينوس أو أبقراط، بل أيضاً من ناحية الاكتشافات الجديدة التي دخلت إلى المعرفة الطبية بفضل أعمال ابن سينا والرازي أو ابن الهيثم، نكتشف حقيقة ان الطب العربي ـ الاسلامي لم يصل فقط إلى مستوى الطب اليوناني، بل فاقه في العديد من المجالات(٦٣). وقد نهلت أوروبا من طب الرازي وابن سينا معرفة لم يستطع أحد أن ينكر أثرها، حتى أولئك الذين نظروا إلى الطب العربي على انه ترجمة لطبّ اليونان. فقد تمّت ترجمة أعمال الرازي إلى اللغات اللاتينية واليونانية والفرنسية والانكليزية، وكذلك ترجمة كتاب «القانون في الطب»، لابن سينا، الذي «تُرجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، واستمر سائداً في تعليم الطب في أوروبا، حتى نهاية القرن السادس عشر على الأقل، وكان له ست عشرة طبعة في القرن الخامس عشر

إحداها في العبرية وأُعيد طبعه عشرين مرة في القرن السادس عشر، وأكثر من ذلك في القرن السابع عشر، وكان له شروحات لا تُحصى باللاتينية والعبرية وغيرها...»(٦٤).

ولم تقف تأثيرات المسلمين عند حدود المعرفة الطبية أو الفلكية أو الرياضية، بقدر ما شملت ضروباً معرفية أخرى، في الفن والأدب والهندسة والعمارة والفلسفة وأنظمة الفكر... وسواء أكان العرب نقلة لتراث اليونان أم حملة أصليين، فان أوروبا لم تملك خياراً أمامهم غير التفاعل والاقتباس والتأثّر.

لقد بدت إنجازات الحضارة العربية ـ الاسلامية في كافة الميادين، في لحظة محدّدة من تاريخ أوروبا، كشرط «للشعور الأوروبي بضرورة النهوض والتقدّم والأخذ بأسبابهما، إلّا أنها تحوّلت، ومن زاوية أكثر شمولاً، إلى مهماز بالغ الحدّة، دفع بالأوروبي إلى لحظة صحوة ووعي للذات والهوية. لقد أذهلت انتصارات العرب أوروبا، وتحوّل الاسلام هاجساً حرّك المياه الراكدة منذ زمن»(٦٥).

وفق هذا السياق، يجسّد تطوّر الحضارة الغربية حالة مفارقة من التفاعل والتواصل مع الحضارة الاسلامية بوجه خاص، أكثر مما أعطته اليونان أو روما، بل، وإلى درجة معينة، أكثر مما يمكن اعتباره إبداعاً صافياً للذات. وكما يقول «هشام جعيط»، الذي حلّل بموضوعية تفاعل أوروبا مع الاسلام، فان أوروبا «لم تخترع العلم ولا الموسيقى ولا الفلسفة ولا التقنية، لكنها أعطتها تطوراً غيرمعروف وغلّفتها بالجدية والحقيقة. لقد رأينا انه إذا كانت أوروبا قد قامت بتحوّل كبير في «نشاطها»، فإن هذا التحوّل قد انعكس على مضمون الذات الظاهرة. لننظر إلى هذه الجرأة، التي تدفع حضارة ما، و «برضاها» إلى أن تضع نفسها موضع شك، لكن المسألة تبقى دائماً مطروحة، وهي لماذا التحقيق المفاجىء غير المنتظر، والذي نعرفه الآن، نموذجاً للبشرية جمعاء؟ يجيب على ذلك «هيغل» بتفسير جدلي الذي هو الكمون، تحت طبقة من البربرية، من مبدأين خصبين ـ الجرمانية والمسيحية ـ ومن لقائهما المفجّر الذي يستمر فيما بعد. ولكن إذا التمسنا امتداداً تاريخياً مع روما تنقلب المعطيات وتصبح كما يلي: لماذا بقيت أوروبا كل هذه القرون حتى تجد طريقها وتصيغ كلاسيكيتها وتفجّر حيوية فكرية فنيّة حضارية؟ لأن حالة البربرية كانت انهياراً للحضارة المتوسطية التي انفصلت بعنف عن أصولها الشرقية. بعد اتجاهها شمالاً بدأت أوروبا المتلعثمة، إعادة بناء ذاتها على الفراغ، بينما كان الاسلام يرث شرقاً نظمه الفرس بدقة. من الممكن تدمير حضارة ما في مكان محدّد ولكن من غير الممكن تدمير فكرة حضارة»(٦٦).

إنطلاقاً من هذه الملاحظات، التي تحتاج تفاصيلها إلى استفاضات أشمل تعود

إلى تنّوع هذه المسألة، فان الانقطاع عن الأصول الشرقية، العربية الاسلامية على وجه التحديد، يكشف عن منهج عام تكرر في تاريخ الغرب أكثر من مرة، لكنه وصل إلى ذروته فيما يتعلق بالاسلام.

ففي كل مرة تتحدّث أوروبا عن حضارتها، يتّم التأكيد على منهجية النسق الحضاري، بينما يُهمل المصدر بشكل ملحوظ. ولما كانت المسألة تتعلق بتحجيم الاحتكاك الثقافي والعلمي مع الاسلام كمقدمة للتهرّب من واقعية الجمود الذي أصاب أوروبا في أعقاب عزلتها عن العالم الاسلامي، فان الغربيين، عندما يقيّمون حضارتهم، ينظرون بعين الاعتبار إلى منهجها وليس إلى مصدرها. وإذا تطلّب الأمر تحديد المصادر، تقول «زيغريد هونكه»، «تقتصر على ما ينبع من الحضارتين الاغريقية واليونانية وتهمل ما عدا ذلك من المصادر الأخرى»(٦٧). وكل ذلك بهدف إخفاء الحقيقة التالية: بقاء الغرب في تأخّره ثقافياً واقتصادياً طوال الفترة التي عزل فيها نفسه عن الاسلام(٦٨).

لكن الأنوية الحضارية لا تكتفي بالمساهمة النظرية التي يسهّل دحضها بالرجوع إلى تاريخ العلاقة التي وضعت الغرب والاسلام في حالة تفاعل، بل تُظهر سلبيتها من خلال إصرار الغرب على منطق الغلبة الذي دفعه مرتين للانقطاع عن الاسلام وأقنعه في مرحلة أخيرة ان أفضل السبل للقضاء عليه هو السيطرة الفعلية والتغريب، وذلك يفوق بكثير نتائج الانقطاع التي كانت تعمل على تحصين أوروبا من خطر انتشار الاسلام وحضارته. المرة الأولى، تحقّق الانقطاع تاريخياً عندما امتّد الاسلام من بحر الصين إلى المحيط الأطلسي وخلق إمكانية هائلة للحوار الحضاري والتفاعل، فردّ الغرب على ذلك بالحركة الصليبية، التي رسخّت الانقطاع الديني وعمقّت العداوة. وفي المرة الثانية، قرّر الغرب، تجاوز الهزيمة الصليبية والبحث عن متنفس له خارج العلاقة مع الاسلام الذي تنامت قواه مع صعود المرحلة التركية والمغولية. فعمد إلى إقامة قطيعة جغرافية مع الشرق الاسلامي، ولجأ إلى البحث عن المجهول في شواطئ أفريقيا وغزو المحيط. فكان ان تحوّل الغرب بذلك من غرب متوسطي محتكّ بالشرق إلى آخر إطلنطي منفصل عنه(٦٩). وعندما سمحت له منجزات عصر النهضة وتقدم العلوم والنمو الرأسمالي من إعادة الصلة، اندفع في مغامرته الاستعمارية ليضع حداً لانفصاله عن الشرق الاسلامي ويبدأ فعلياً الهيمنة عليه. فهو لم يرضَ إقامة علاقة توازن وتفاعل، وإنّما علاقة سيطرة وتبعية. وإذا لم تتحقّق هذه الأخيرة، يتّم انتظار الفرصة المؤاتية. وعلى هذا الأساس فالعلاقة الوحيدة التي تربط الغرب بالشرق هي خضوع الثاني للأول ونفي أثر الشرق على الغرب. وبالتالي، فإن التبرير الأكثر وضوحاً للأنوية هو، ببساطة،

حقيقة ان الاسلام غير مؤهل للتأثير في حضارة أوروبا، بينما هذه الأخيرة مؤهلة إلى أبعد الحدود للتأثير في مصير الاسلام، بل انها قادرة على الغائه كهوية حضارية..

إذا كانت ظاهرة نفي الأصول غير كافية، فإن مؤدلجي الأنوية الحضارية لن يلبثوا أن يقوموا بإعطاء تبريرات من نوع آخر: المفارقة الطبيعية. وها هو الرحالة «شاردان»، العائد من رحلة في زوايا آسيا في القرن السابع عشر، يعلن في أوروبا خلاصة رحلته: «آسيا هي الجمود. أوروبا، بالعكس، تغيّر دائم»[٧٠]. ولكي لا يذهب الغربي بعيداً في تساؤلاته حول موضوعية هذه النتيجة، يدعمها «مونتسكيو» بفوقية مناخية يعيد إليها علّة بؤس آسيا وازدهار أوروبا، ويرى فيها ذريعة طبيعية لعبودية الأولى وحرية الثانية: «آسيا، ليس فيها بحقيقة الكلام منطقة معتدلة؛ في أوروبا، بالعكس، المنطقة المعتدلة واسعة جداً. فيها المناخ يغدو بارداً من الجنوب إلى الشمال بتدرّج لا يُحسّ. في آسيا، الأمم تقابل الأمم، تَقابل القوي مع الضعيف؛ إذ أن الحرارة الشديدة تنرفز قوة وشجاعة البشر، وثمة في المناخات الباردة قوة ما للجسد والروح تجعل البشر قادرين على أعمال طويلة، شاقة، كبيرة، جسورة.

في آسيا، الشعوب المحاربة والنشيطة، تلامس مباشرة شعوباً مخنّثة، كسولة، خجولة. ينبغي أن يكون هذا مفتوحاً وذاك فاتحاً. في أوروبا، الأمم، بالعكس، متقابلة من القوي إلى القوي: اللواتي يتلامسن لهن تقريباً نفس الشجاعة. ذاك هو السبب الكبير لضعف آسيا وقوة أوروبا، لحرية أوروبا وعبودية آسيا، سبب لا أعلم انه لوحظ حتى الآن»[٧١].

وسواء لوحظ أم لا، فان موضوعية هذا التبرير الطبيعي لن تجيب على سؤالنا: لماذا تصّر أوروبا منذ أكثر من أربعة قرون على غزو آسيا؟ ولماذا تصّر مؤسسات الغرب على تمدين الآسيويين، طالما ان العلّة ليست في البشر بل في الطبيعة؟ وما هي فائدة الرحلات والبعثات والدراسات والتغريب المتعدّد الوجوه؟ يكفي أن نستخدم العلم لصناعة مناخ معتدل حتى تصبح آسيا غربية؟؟.

بالمقابل، فان العلم لم يقدر على تغيير الطبيعة بقدر ما سعى للسيطرة عليها وتصويرها أمام الغربي كمشاعية يحق له وحده أن يملكها ويستثمرها وينعم بثرواتها. فإذا كان مستحيلاً، تغيير «صحة» الشرقي، فمن الأنسب تغيير مزاجه، أي تغريبه. بحيث يترافق تغيير المزاج مع احتلال الأرض، وينتهي الأمر بتراوح الشرقي في دوامة الانتقال من مزاجه الأصلي إلى مزاجه المستحدث، بينما يلتهم الغرب أرضه ووجوده، حاضره ومستقبله. ولما كان الأوروبيون «هم شعوب الأرض الأكثر تهذباً، الأكثر تمدّناً،

والأحسن صنعاً»، والذين «يبزّون جميع شعوب سائر أجزاء العالم في العلوم والفنون، وبشكل رئيسي في تلك التي تسمى ليبرالية ـ حرة، في التجارة، في الملاحة، في الحرب، في الفضائل العسكرية والمدنيّة»؛ ولما كانوا وحدهم «أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرماً، أكثر نعومة، أكثر اجتماعية، وأكثر إنسانية»(٧٢)،فانهم، تبعاً لذلك،ليسوا بحاجة للتفاعل مع الآخرين، وينبغي عليهم الاستفادة من الطبيعة التي يجهل الشرقيون التعامل معها، وينبغي عليهم أخيراً أن يرشدوا باقي البشرية إلى أقرب الطرق التي تجعل منهم اناساً، على غرار الأوروبيين، جديرين بالحياة.

بعكس الغربي، يظهر الآخر في آراء مؤدلجي الأنوية، على صورة دونية بنيوياً. بحيث تبدو المقارنة مصطنعة إلى أبعد الحدود، إذ كلما تمّ إثبات فوقية الغربي، يتم التأكيد على دونية الشرقي أو المسلم. «الأنا» قوية بقدر ما يكون ««الآخر» ضعيفاً. وإذا لم يكن ممكناً إثبات قوة الأنا بشكل موضوعي، فان إثبات ضعف الآخر قد يفي بالمهمة.

انطلاقاً من هذه المعادلة (فوقية الغربي ـ دونية الشرقي) تتشكّل الأنوية الحضارية والوعي الجماعي في الغرب، وتتحوّل ممارسة «الأنا» الفردية إلى إيقاع منتظم ومنسجم مع اداء جماعي لا يحتمل أدنى نشاز. وبذلك تنمو «الأنا» وتتعمّق من خلال إحساس الفرد بأن تكريس نفسه «روحياً لمصالح الجماعة» إنّما يعني حفاظه «على عظمة الانسان الحديث». ولما كانت الأنوية تجسّد حالة عامة من التطابق والتوحّد بين الفرد والجماعة، فإن الممارسات، فردية كانت أم جماعية، لن تخرج عن منطق الغلبة الذي شيّدته أوروبا في تاريخ حضارتها ومصالحها. وإلى هذه العلاقة تعود الأسباب التي تجعل الغربي، على وجه العموم، يتعمّد المبالغة في غرائزه وعاداته الاجتماعية الطبيعية وينعتها بأنها شيء عظيم كل العظمة، «وفوق هذا كله يجد نفسه قادراً على تبرير كل ما لا معنى له، وكل ما هو قاسٍ وظالم أو شرير في سلوك أمته.ودون شعور، تكرّس أغلبية أعضاء الدول المتمدينة المتوحشة، أقل وقت للتفكير الشخصي الأخلاقي، حتى لا يقعوا في نزاع باطن مع إخوانهم في المجتمع، وهكذا يضطرون إلى التغاضي عن كثير من الأمور التي يشعرون انها خطأ. ويساعدهم الرأي العام بنشر الفكرة القائلة بأن أعمال الجماعة ينبغي أن لا تُقاس بمعايير الأخلاق، بل بمعايير الفائدة العملية»(٧٣).

تشترك كافة الوقائع التاريخية ـ العلمية، التقنية، المادية، السياسية والفكرية ـ في خلق الفرد الغربي الذي يندفع نحو العالم بنفس المنطق والرؤية، وبحثاً عن نفس المصالح، وبالتالي فان تجنّب الاحتكاك الايجابي مع الآخرين وعدم التعاطف معهم أو

التأثّر البسيط إزاء معاناتهم لا يشكل في الواقع أية خشونة أو فظاظة بقدر ما يعكس سلوكاً عادياً. بل أكثر من ذلك، يجري اعتبار السيطرة والقتل والتخريب والنهب بمثابة مهمة تحضيرية سامية شاء القدر أن تتحمل أوروبا أوزارها. أما النتيجة وان كانت نزع الانسانوية من الذات الغربية أو نزع الحياة من ذوات الآخرين، فانها مبـرّرة دائماً، ومقبولة على هذا الأساس. وبلغة «البرت شفيتسر» فان المجتمع الغربي كفّ عن إضفاء قيمة إنسانية وكرامة إنسانية على كل الناس بوصفهم ناساً؛ وقطاعات عديدة من الجنس البشري قد أصبحت مجرد خامات وممتلكات في شكل إنساني. «ومنذ عشرات السنين ونحن نتحدّث باستخفاف متزايد عن الحرب والغزو، وكأن هذين ليسّا إلاّ ألاعيب على رقعة شطرنج. كيف أمكن أن يقع هذا لو لم يكن نتيجة اتجاه عقلي لم يعد يرسم لنفسه مصير الأفراد، بل صار يفكر فيهم على أنهم مجرد أشكال أو موضوعات تنتسب إلى العالم المادي. ولما نشبت الحرب انطلق عدم الانسانية فينا من عقاله. وكم من إهانات بعضهـا مقنع بـأدب، والبعض الآخر مكشـوف، انصبت على الشعوب الملونـة في عشرات السنين الأخيرة، وعدّها الناس حقائق معقولة، سواء في الكتب الاستعمارية والبرلمانات، حتى أصبحت عنصراً في الرأي العام. لقد قامَت في إحدى برلمانـاتنا مناقشة حول بعض الزنوج المرحلين الذين هُيّيء لهم أن يموتوا من الجوع والأمراض؛ ولم يكن ثمّ إحتجاج ولا تعليق حينما قيل من فوق المنبر انهم «هلكوا»: وكأنهم مجرد قطيع من السائمة!»(٧٤).

هذه هي المحصلة النهائية لعملية التغريب الذاتي، والتي ينبغي على أواليات تحقّق الأنوية أن تصل إليها: تقنية السلطة العالمية، شرعية العنف التاريخي، مركزية الثقافة والسياسة، الالحاق الاقتصادي والتقليد الاجتماعي. وقد تآلفت هذه العناصر جميعها مع ترسيمات داخلية كانت مكبوتة منذ عصور الظلام وانفجرت على شكل بنية أنوية واتخذت صوراً متعددة، ولكنها في أغلب الأحيان معرضة للانتكاس عند أدنى تعارض. فالأنوية لن يكتب لها النجاح إلاّ إذا كانت حقيقتها مطلقة. وكل بحث يمكن أن يؤدي إلى إثبات حقائق مغايرة، يكون كافياً لتقويض سكينتها. ومع ذلك، فالموضوعية المزيفة والظاهرة تخفي غموض وهزالة الباطن، والوعي الواسع الأفق وعلى مساحة العالم يتحوّل إلى ضيق قاتل، والهدوء المخيّم على الممارسة الأنوية سرعان ما ينفجر في لحظة احتكاك فعلي ومتوازن مع «أنا» أخرى. وهذا ما يفسّر القلق الذي يبديه الوعي الغربي تجاه وقائع خارجية اعتاد على نفيها؛ وفي كل مرة تكون المواجهات مناسبة لتأكيد الخصوصيات الثقافية لدى الشعوب المغلوبة، يـرتبك الغـرب، «وتولد اللعبـة المزدوجة للوعي، أشياء معلنة وخارجية، وشكوك داخلية»(٧٥).

وفي نهاية التحليل، يصل الوعي إلى إحدى نتيجتين: اما اكتشاف خدعة الأنوية الحضارية، واما الانغماس في المزيد من العنصرية. وفي حين تؤدي النتيجة الأولى إلى نسف المرتكزات التي تقوم عليها ظاهرة جني الأرباح وإشباع الرغبات واستمرار النمو والرفاهية، فإن النتيجة الثانية تبدو أكثر إنسجاماً مع طبيعة الأهداف التي سعى إليها التغريب الذاتي. فالخدعة غير محتملة إضافة إلى كونها وهمية، والعنصرية ضرورية إضافة إلى كونها حقيقة. وكل مسعى يسيء إلى موضوعية ومعقولية الأنوية يشكل خطراً ويبقى هامشياً، وكل عنصرية تزيد في قـوة الأنوية وتدعم ديمومتها. «وهكذا عبرنا رصيد القرن العشرين ـ يقول شفيتسر ـ ونحن مخدوعون عن حقيقة أنفسنا خداعاً لم يبدده شيء. وكل ما كتب آنذاك عن حضارتنا كان يهدف إلى توكيد إعتقادنا بعلو قيمة هذه الحضارة. وكل من حاك الشك في صدره من ذاك كان ينظر إليه باستغراب وكثير من أولئك الذين سلكوا طريق الخطأ توقفوا وعادوا إلى طريق اللاحب من جديد، لأنهم كانوا يفزعون من الطريق المائل بهم إلى جنب»[٧٦].

وقبل أن ينمو سلوك الصواب، ومن أجل أن يستمر السير في طريق اللاحب، كان من الواجب والضرورة أن يتم تطويق هذا الاحتمال بمعرفة معينة تقدم الآخر على صورة النقيض المطلق للغربي؛ إذ قبل أن يكتشف هذا الأخير خديعة الايديولوجية الأنوية، تزوّده الدراسات الانتروبولوجية وإستنتاجاتها «العلمية» بفكرة محددة عن «الآخر»: تاريخية وحقيقة دونيته الطبيعية كمرآة للتفوّق الطبيعي للغربي. ولكي يستطيع هـذا الأخير ممارسة أو قبول السيطرة والقهر، بدون تأنيب ضمير أو إحساس بالذنب، تعمل هذه الايديولوجية على «أنسنة» السيطرة وتبرير القهر انطلاقاً من حاجة «الآخر» إليهما، أو انطلاقاً من ضرورة وضع الأمور في نصابها الطبيعي. أي ترتيب هرمية محـددة (دونية ـ فوقية) لعلاقات السيطرة قائمة على أساس من الفوارق الطبيعية البيولوجية. في الحالة الأولى، تقدم هذه الايديولوجية الغرب في صورة مهمـة تسعى إلى إنقاذ «الآخر» من «ذاته الشريرة»، كما يقول «البير ميمي»[٧٧]. هذه المهمة ترتكز على صورة معينة لهذه «الذات» كانت المعرفة الاستعمارية قد أتقنت رسمها. إذ بفضل هذه المعرفة يغدو «الآخر» كسولاً، خاملاً، تلتصق فيه كافة أشكال التعبير الوصفي: معتوه، متخلّف، فاسد، سادي، لص، منحط الغرائز، شهواني، إستبدادي، دمـوي، متوحش... وليس المهم ـ بالنسبة لهذه الايديولوجية ـ أن تتوفّر هذه الصفات في «الآخر» وممارسته لها في الواقع، بقدر ما هو مهم الوعي بالكيفية التي تبدو معها هذه الصفات بمثابة مسلّمات أو بديهيات، لكي تتحوّل فيما بعد إلى عامل تكويني حاسم لرؤية الغرب لذاته من خلال رؤيته للآخر.

وفي الحالة الثانية، تقوم تراتبية العلاقة بين «الذات» و «الآخر» على قاعدة التفوّق العرقي ـ البيولوجي، حيث يكون «الأبيض» أو «العرق النقي» في مكانه الطبيعي الأعلى بالمقارنة مع الأسود أو الأصفر أو الأسمر... الذي يكون دائماً في الأسفل والأدنى.

وبالتالي، فإن هذه التراتبية الحضارية العامة لا تعبّر سوى عن وضع كل «عرق» في مكانه الطبيعي، تاريخياً وحضارياً وسياسياً. بحيث تكون مهمة الايديولوجية، في الحالة الأولى، قد وصلت إلى طريقها المسدود، في الحالة الثانية؛ إذ ان إنقاذ الآخر من «ذاته الشريرة» يصبح مستحيلاً عندما تكون هذه «الذات الشريرة» ناتجة عن أصل طبيعي ـ بيولوجي غير قابل، علمياً، للتبدّل.

III ـ العرقيّة وإستحالة التماثل:

ساهمت الايديولوجية الأنوية في تشكيل رؤية للذات والآخر قائمة على مرتكزين: الأول يرى في مركزية الغرب نتيجة طبيعية وعالمية لظاهرة التقدّم العلمي والتقني، مبّرراً بذلك وضعية الهيمنة أو الغلبة، ومشرّعاً لظاهرتي العنف والنهب. الثاني يرى في حضارة الغرب مجرد انبثاق ذاتي ـ غربي، يفصل هذه الحضارة عن المؤثرات الخارجية، بحيث تكون عالمية المركز وإنموذجيته مستقّلة تماماً عن العوامل ـ الأصول التي قدمتها لها «الأطراف»، في الماضي والحاضر.

يتطلّب المرتكز الأول التسليم بأن العلم والتقنية ليسا مجرد عوامل إزدهار حضاري ـ مادي (صناعي واستهلاكي) في الغرب، بقدر ما هما من ركائز الشعور الأنوي الذي بدونهما يسقط خائر القوى. وبناءً عليه، فالغربي ـ الانموذج ينطلق، في توكيده لغلبته، من هذا التسليم كمسار داخلي ورؤية للعالم والتاريخ. «فقد بات التقدّم العلمي والتكنولوجي في سرعته المذهلة قانوناً موضوعياً يحكم حركة المجتمعات في نموّها وتطوّرها وعلاقاتها الدولية»، على حدّ تعبير «هيرمان كان»(٧٨). وبالتالي يصبح الانسان الغربي ملزماً بضرورة أن يعي هذا القانون لكي يفهم حركة التاريخ ووسائل تلبية حاجات الفرد والمجتمع. ولما كانت هذه المسألة قد «خلقت صدعاً في القيّم يتمثّل في مشكلة الانتقال أو التحوّل الحضاري الذي لم تصاحبه رؤية جديدة أو قيم جديدة تؤكد التوازن النفسي للانسان في عالم الغرب»(٧٩)، فان اعتمادها كمسلّمة أسفر عن نشوء هوّة سحيقة بين الجماعات البشرية. ذلك ان التقدّم المذكور نقل الغرب بعيداً جداً

في المستوى «العلمي» عن بقية العالم، ثم ما لبث أن اعتبر هذا البعد بمثابة هويّة مجتمعية يستحيل الاقتراب منها أو محاكاتها أو التطابق معها. وطالما يستمر التقدّم، تتعزّز هذه الهوة ويصبح التطابق أكثر من مستحيل. أما الأنوية الحضارية، من جهتها، فهي موضعة تعبيرية عن هذه الاستحالة. وبذلك تؤسّس الايديولوجية الأنوية وعياً جماعياً حول استحالة وصول غير الغربي إلى هذا المستوى من التقدّم الحضاري العلمي والتقني ـ وهو الوعي الذي أثبتت اليابان بطلانه ـ وبالتالي، فان أقصى ما يمكن تحقيقه على أرض الواقع يبقى محصوراً في استعداد «الغربي» للقيام بمهمة مساعدة «الآخر» لكي يتمكّن من السير نحوه ـ أي نحو الغربي ـ وفق المنطق الذي يقرّره هذا الأخير وحده. وبسبب من افتقار الهوة «العلمية ـ الحضارية» للأبعاد الانسانوية، تصبح هذه الهوة نفسها مصدراً ينهل منه الفرد المتعة والمكانة والقيمة والتعويض والتوازن، ويلتئم معها في علاقة وجودية، بحيث يصبح وجود الغربي كله مهدداً إذا بلغ «الآخر» نضوجه، وتماثل مع الغربي عملياً، أو إذا رفض من الأساس ما يعتبره الغربي مسلّمة، أي بتشديده على خصوصية الثقافة وممانعته ضد فكرة الانموذج الغالب الذي يعمل الغرب على تعميمه، من خلال تكريس عالمية هذا الانموذج.

ويتطلّب المرتكز الثاني إدانة ونفياً دائمين للقيمة الحضارية عند «الآخر». وهذا ما يظهر، ليس فقط في التأصيل الذاتي لحضارة الغرب، وإنّما أيضاً في رؤية التراث الحضاري للآخر بمثابة عقم، حيث تكون نظم القيم والعادات والمعتقدات مجردة من أي معنى، ومتناقضة مع التطوّر العام لتاريخ البشرية. ولا يجد المرء صعوبة في معرفة الغاية الحقيقية الكامنة في صميم هذه الرؤية. إذ تؤكد التجارب التاريخية ان هذه الرؤية إنّما هي إيديولوجية دفاعية ترى في هذه النظم، وفي تداولها المتشدّد من قبل المجتمعات المغلوبة، أسلحة منصوبة في وجه عالمية الانموذج الغربي. ولكي تخفّف الايديولوجية الأنوية من حجم احباطاتها، تلجأ إلى إدانة ونفي كل معطى حضاري عند «الآخر»، سواء أكان مصدراً للممانعة الثقافية أم كان مساهمة تاريخية في بناء حضارة الغرب. وبنتيجة الأمر، يغدو كل مظهر ثقافي دالاً على التمايز والهويّة عند «الآخر»، خالياً من المعنى وموسوماً بأنماط من السلوك العصبي الديني تارةً، وتسليماً لهيمنة الخرافة والسحر والشعوذة، تارةً أخرى. وبنفس القدر الذي يقضي فيه التغريب الذاتي على إنسانية الغربي وحقيقة تطوّره التفاعلي مع الآخرين، فإن تغريب الآخر، من خلال فرض عالمية الانموذج، يضع هذا الغربي ـ خاصة إذا كان مستعمِراً أو مقيماً في بلد تابع ـ في دائرة عداء يومي مع الآخر، يتمثل في تشويه صورته في الذات أولاً، ثم في الوعي الجمعي ثانياً.

بيد ان الايديولوجية الأنوية أدخلت نفسها في نفق مغلق، وكشفت ما بقي مستوراً من الغايات، عندما أعطت للمركزية الحضارية أصولاً بيولوجية ـ عرقيّة. فإذا كان ممكناً الربط بين العلوم والتقنيّات والرأسمالية والقوة لكي تصبح المركزية واقعاً قائماً، وإذا كان ممكناً أيضاً لحضارة ما أن تأخذ من الماضي ما يبّرر انبثاقها الذاتي من مصادر حضارية معينة، وتهمل مصادر أخرى، فان الربط بين الحضارة والعرق لن يكون مفتعلاً وحسب، وإنّما أيضاً مدخلاً إلى رؤيـة جديـدة مغلقة ومحصـورة في حدود لا يمكن تجاوزها. إذ ان التفوّق العرقي، كما تقدّمه هذه الايديولوجية، يؤدي إلى إستحالة تعميم الانموذج الغربي انطلاقاً من وجود فوارق بيولوجية، تعود إليها وحدها قدرة عرق ما في أن ينتج حضارة، وعجز عرق آخر عن ذلك، بل حتى عن مجرد تقليد ثقافة أخرى. وهنا تحديداً، تكشف الايديولوجية الأنوية عن مأزق وغاية. مأزق، لأن التفوّق العرقي سوف يكون عائقاً طبيعياً لقبول الانموذج الغربي من قبل أعراق «دونيّة». وغاية، لأن التفوّق العرقي يكشف أهدافاً مستورة تربط مصـالح الغرب بحـاجته إلى بقـاء «الآخر» في وضعية تخلّف. وبالتالي، فإن منطق المركزية نفسه سوف يـظهر واضحـاً من خلال ممارسة تاريخية قائمة جوهرياً على المسافة التي تفصل الغرب عن غيره، التقدّم عن التخلّف، الوحشية عن الحضارة... وهي المسافة التي يحفظ إستمرارها ديمومة الهيمنة للمركز والتبعية للأطراف.

وهكذا، تأخذ الايديولوجية الأنوية بعداً جديداً باعتمادها على مقولة المركزية العرقيّة أو التمركز العـرقي (Ethnocentrisme)، التي سوف تتحـول إلى ممارسـة عنصرية (Racisme)، منذ اللحظة التي ربطت فيها هذه الايديولوجية ضرورة الرقّ والعنف من أجل الغلبة بعامل التفوّق الطبيعي للعرق الأبيض. ومع ذلك، فإن علاقة التمرّكز العرقي بالعنصرية تحتاج إلى تفصيل، بدونه تظهر المسألة كلها ملتبسة.

فقد عرفت معظم الجماعات البشرية الكبرى أنماطاً من التفوّق العرقي العائد إلى خصوصية الجنس واللون؛ فالمصريون القدماء وضعوا تراتبية لألوان البشرة تتدرّج هبوطاً من أعلى إلى أسفل، من الأسمر إلى الأسود إلى الأصفر ومن ثم إلى الأبيض. وكان الصينيون ينظرون إلى أنفسهم بما هم أفضل الخلق، وان الفضيلة والحضارة كانتا عندهم أرقى، وبالتالي، فهم يمثلون عرقاً مكتفياً بذاته، متفوّقاً على غيره، حافظوا عليه داخل السور العظيم. وكان اليونانيون يصفون أنفسهم بالذكاء والشرف والفضيلة، وينعتون غيرهم بالهمج أو البرابرة. وقد اعتمد الرومان على القانون لكي يحددوا درجة كل إنسان أو عرق، بحيث يكفي المرء الحصول على الجنسية الرومانية لكي ينتقل من

البـربريـة إلى الحضارة. وربـط هنـود أميـركـا بين الجنس والثقـافـة لكي يجعلوا خصوصيتهم العرقية مصدراً للاعتزاز بثقافتهم...

وعلى الرغم من ذلك، فان الاحساس بتفوّق العرق أو اللون لم يصل إلى نفس الدرجة التي وصل إليها هذا الاحساس في المجتمعات الغربية، منذ بدايـة النهضة وصولاً إلى الاستعمار. ذلك ان التفوّق العرقي لدى الجماعات، التي ذكـرناهـا، بقي محافظاً على طابعه النسبي، بينما اتخذ في الغرب الحديث طابعاً مطلقاً؛ الأمر الذي يساعد على القول ان العلاقة بين العرق والعنصرية تجسّد ظاهرة حديثة في تـاريخ العلاقات بين الحضارات والشعوب.

وقد كانت هذه المسألة محور مناقشـات علمية في نـدوتين أقامتهمـا منظمـة اليونيسكو، وصدرت أعمالهما في كتابين: العرق والتاريخ، والعرق والعلم. وكان الرأي فيهما منقسماً في اتجاهين، واحد يرى في العنصرية ظاهرة قديمة، وقد مثل هذا الاتجاه «كلود ليفي- ستروس»؛ وآخر يرى فيها ظاهرة حديثة، وقد عبّر عن هذا الاتجاه «ميشال ليريس»(٨٠).

يستخلص «ليفي – ستروس» من دراساته الانتروبولوجية للشعوب البدائية، ان هذه الشعوب كانت ترى في نفسها وحدها الكائنات الانسانيـة في العالم. «وعنـدما إكتشفت وجود شعوب أخرى، فإنها كانت في أحيان كثيرة تنظر إلى الدخلاء على انهم دون المستوى الانساني... ونادراً ما كانوا ينظرون إلى هؤلاء الأجانب على انهم أفراد من جنس مختلف، بل ان البدائيين تصوروا ان كل الأجانب يختلفون عنهم إلى درجة تجعلهم غير آدميين». وبالتالي، فالاحساس بالانتماء إلى إنسانية واحدة أونفس بشرية واحدة، لم يتبلور إلاّ في الألفي سنةالأخيرة»(٨١). وهذا يعني ان العنصـرية ظاهـرة قديمة، ساهمت الأديان التوحيدية والفلسفات المتصالحة معها في القضاء عليها أو التخفيف منها، على حدّ سواء.

أما «ميشال ليريس»، فقد اعتمد على معلومات علم دراسة الشعوب (الاتنولوجيا) والتاريخ،لكي يستنتج أن «التحيّز العنصري ليس أمراً عاماً، وانه حديث العهد. ومما لا شك فيه ان معظم المجتمعات التي درسها علماء الانتروبولوجيا تكشف عن وجود اعتزاز بالجماعة، ولكن بينما تعد الجماعات نفسها أفضل من غيرها، فانها لا تّدعي لنفسها أية مزاعم «عنصرية». فهي لا تتعالى، على سبيل المثال، عن الدخول في تحالفات مؤقتة مع غيرها من الجماعات ولا عن تزويد نفسها بالنساء منهم»(٨٢).

فقد تضافرت عدة أجناس في صناعة الصرح الحضاري لمصر القديمة؛ وكان

ميزان القوى المتحرّك دائماً هو الذي يعطي لجنس ما ميزة التفوّق ولآخر ميزة الدونيّة، دون أن يلغي ذلك واقع التوافق النسبي الذي جمع عدة «ألوان» من البشر في تاريخ مشترك أو حضارة واحدة. أما تراتبية الألوان فانها، من جهتها، لم تكن مطلقة ومتصلة بجماعة معينة، بقدر ما كانت تعبيراً عن القرب أو البعد الذي يمثله لون ما في محاكاته للون الاله. «فقد كان أقربهم إلى الاله مصري من الشمال أسمر البشرة، يليه مصري من الجنوب أسود البشرة، يليه آسيوي أصفر البشرة، وأخيراً أوروبي أبيض البشرة».

ورغم ان الصين عرفت أفكاراً عنصرية، كالتي عبّر عنها أحد مؤرخي أسرة هان في مقولة أن أهل أوروبا من ذوي الشعر الأصفر والعيون الخضراء «يشبهون القردة التي انحدروا منها»، فان فيلسوفاً مثل «كونفوشيوس»، الذي ينهل منه تراث الصين الفكري منذ مئات السنين، كان يشدّد على «ان طبيعة الناس واحدة، وما يفرّق بينهم هو عاداتهم»[٨٣].

أما اليونانيون، فقد كانوا في واقع الأمر «خليطاً من جماعات مختلفة متفرعة عن هذه الأجناس (أي الأجناس التي اتصل بها وتفاعل معها اليونانيون، مثل المنغوليين الآسيويين والزنوج الأفارقة والقوقاز الأوروبيين) من الشرق الأوسط وآسيا والبحر الأبيض المتوسط. ويعزى أحياناً الازدهار الخيالي للثقافة اليونانية لهذا الخليط من الشعوب الذي يتسّم بالحيوية. لقد كان اليونانيون يزدرون الأجانب، ولكنهم كانوا يزدرون كل الأجانب بالتساوي، وبصرف النظر عن الجنس؛ إذ كانوا يشعرون بأن الأجانب ينقصهم الاستقلال والحيوية اللذان تقدمهما الثقافة اليونانية. ولكنهم لم يكونوا عنصريين، لأنهم لا يعدون العيوب الثقافية لجيرانهم مشكلة مستعصية على العلاج أو الشفاء، ولكنهم لم ينسبوا هذا العيب الخلقي المزعوم إلى «صفرة» الجنس المغولي أو تراث الجنس والعرق، بل التمسوا التفسيرات في الثقافة الآسيوية...»[٨٤].

نخلص من كل ذلك إلى القول بأن العنصرية ظاهرة حديثة، بكل ما في كلمة «حديثة» من معنى. اذ ان وجهة نظر «ليفي ـ ستروس» ربطت العنصرية بالبدائيين، كما ربطت تجاوزها بالمتغيرات الحضارية والدينية والفلسفية التي جاءت فيما بعد، إلّا انها لم تتناول العوامل التي أيقظت هذه العنصرية من سباتها منذ عصر النهضة، وتمنعها حتى الآن، على الأقل، من العودة إلى سباتها من جديد. أما وجهة نظر «ليريس» فانها أعادت العنصرية إلى الرحم الذي خرجت منه، أي الرق الأوروبي الحديث، الذي تجاوزت مفاعيله كافة أشكال العنصرية القديمة، بحيث تبدو هذه الأخيرة، في مقارنتها مع العنصرية الغربية، بدون أية قيمة أو معنى. «فالحقيقة الباقية هي ان هنود أميركا،

برغم آرائهم في تفوّق خلقهم، لم يسترقوا غيرهم من الأجناس، بل أنه حتى عندما استرّق المصريون أو الصينيون أبناء الأجناس الأخرى، فانهم لم يجعلوا من الرق العنصري اسلوباً في الحياة كما حدث في الأمريكيتين. فالعنصرية في المجتمعات القديمة قلما نظمت في صورة استرقاق أو أي شكل آخر من أشكال السيطرة...»(٨٥).

فإذا كانت العنصرية القديمة تحوّل جميع الأجناس، بصورة متبادلة، إلى رقيق أو سادة، فان العنصرية الحديثة في الغرب ألغت هذا التبادل التاريخي، وأوقفته عند حدود مطلقة، بحيث يصبح «العرق الأبيض» متفوّقاً على جميع الأجناس الأخرى، في الماضي والحاضر والمستقبل؛ ورسمت هذه الحدود بجميع الوسائل المتاحة: الحضارة والرأسمالية والتكنولوجيا الحربية، وسيل من الأفكار والنظريات، التي تخدم مجتمعة وتبرّر هذه المسافة المطلقة التي تفصل «الأبيض» عن «الملوّن»، وتحول دون تفاعلهما أو تقاربهما.

وفي هذا السياق، تأخذ الايديولوجية الأنوية وجهاً عرقيّاً، سوف يؤسّس بدوره مختلف المسوّغات الايديولوجية للممارسة العنصرية. وبهذا المعنى، تتكامل رؤية «الذات» مع رؤية «الآخر»، بحيث يكون تغريب الغرب تأصيلاً للأنوية والمركزية العرقية. ذلك أن تغريب الغرب لذاته كان قد أسّس الشرط الايديولوجي الحاسم للبدء في مرحلة تغريب الآخرين. وبالتالي فان الايديولوجية التي قدّمت الغربي كانموذج عالمي كانت قد ساهمت في تشكيل مفهوم المركزية ـ العرقية وأعطت لظاهرة الأنوية مرتكزاتها النظرية والعملية. وسواء خرجت العنصرية من رحم هذه الايديولوجية أم لا، فان العلاقة بينهما كانت قد تحدّدت في سياق تحوّل المركزية ـ العرقية إلى ممارسة تاريخية منذ بداية المرحلة الاستعمارية.

وقد درس الغربيون هذه الظاهرة دراسة علمية في محاولة لفهم أواليات تشكّلها داخل منظومة العلاقات الحضارية وكذلك في سياق تحليلهم لدورها في اعداد الغربي ـ الانموذج وأثرها اللاحق في تطوّر الممارسة العنصرية. في مقاربة أولية، يمكن تعريف الأنوية الحضارية، بما هي التعبير التاريخي عن المركزية ـ العرقية، بأنها سلوك جماعة ما لحظة إعطاء ذاتها مكانة مركزية بالمقارنة مع جماعات أخرى، وتقييم إيجابي لتحقّقاتها وخصائصها متوصلة بذلك إلى سلوك إسقاطي تجاه الجماعات الخارجية التي يُنظر إليها انطلاقاً من نظام الفكر الخاص بالجماعة الذاتية. يشكل العرق القاعدة المرجعية إذا أردنا العودة إلى الجماعة نفسها، أو بالأحرى الثقافة كإطار أكثر شمولية من

الانتماء العرقي، وذلك بوصفها مجموعة المبتكرات الانسانية التي تميز هذه الجماعة عن غيرها. وبهذا المعنى يصبح مصطلح الأنوية العرقية مرادفاً لمصطلح المركزية الثقافية[٨٦].

يتحدث «وليام سومنر» ـ الذي يُنسب إليه أول تعريف للمركزية العرقية ـ عن هذا المصطلح في كتابه Folkways (الذي نشر لأول مرة عام ١٩٠٦) قائلاً أنه «رؤية الأشياء التي من خلالها تكون الجماعة الخاصة مركزاً لكل الأشياء، وتكون الجماعات الأخرى موزونة بمرجعيتها إليه... تغذّي كل جماعة فخرها وكبرياءها، تجاهر بفوقيتها، تعظّم الوهيّاتها الخاصة، وتنظر باحتقار إلى الدنيويّات...»[٨٧].

ويمكن ملاحظة المركزية العرقية على مستويات ودرجات مختلفة. بالنسبة للمستويات، فانها توافق التمييز المقام مسبقاً بين الأثنيات الصغرى، الأثنيات المناطقية والأثنيات الكبرى[٨٨]. أما الدرجات، وهي موضوع اهتمامنا في هذا التحليل، فان المركزية العرقية يمكن وضعها في درجات متعددة: «في الدرجة الأولى، تكون المركزية العرقية ظاهرة، إذاً سهلة الموضعة؛ فالعرق الذي هو موضع تساؤل، يوجّه إلى ذاته المدائح ويلجأ إلى قاموس تبخيسي، في وصفه للجماعات الأخرى. فالشعوب الأكثر تنوعاً تلجأ، في لحظات مختلفة من التاريخ، إلى تفرّعات بسيطة تمنحهم مكانة مميزة في رؤيتهم للعالم... في الدرجة الثانية، تكون المركزية العرقية غامضة في الاعلان عن انتماء بريء، لكنها تخفي بصورة ضمنية إستدلالاً إطرائياً للجماعة الذاتية (en - groupe) وغير ملائم للجماعات الخارجية(hors - groupes). أخيراً، في الدرجة الثالثة، تتحقق المركزية العرقية في التمثّل بمظهر تقريظي للجماعات الخارجية»[٨٩].

وفق هذا السياق، تصدر هذه المركزية عن موقف ترى جماعة ما نفسها من خلاله أفضل من الجماعات الأخرى؛ والذي يجعل هذا الموقف ممكناً ومعقولاً هو، ببداهة، وجود الاختلافات الموضوعية بين الناس، وكذلك بين الثقافات. إن فرداً ما، عضو في مجموعة اثنية معينة، يكون مركزي الانتماء العرقي إذا اعتبر الطريقة الخاصة بحياة جماعته أفضل من بقية الطرائق، وأفراد جماعته أفضل الكائنات البشرية. وكان هذا الموقف معتبراً، غالباً، ميزة العقلية الأوروبية، خاصة في الحقبة الاستعمارية، حقبة اكتشاف «المتوحشين»[٩٠].

من هنا تأتي ضرورة التمييز بين المركزية العرقية والعنصرية، لا سيما وان المسألة المطروحة في هذا المجال هي معرفة إمكانية وجود علاقة قرابة حقيقية بين العنصرية والمركزية العرقية. وإذا وضعنا هذه المسألة في سياق التسلسل التاريخي لكل من هاتين

الظاهرتين في الفكر الغربي الحديث، نجد ان المركزية العرقية قد سبقت ولادة العنصرية، بحيث ان الأولى تعود في أصولها إلى التشكّلات الأولى للمجتمعات الانسانية، بينما ترجع الثانية إلى أصول حديثة بدأت تتوضح معالمها منذ القرن الثامن عشر.

بالنسبة للأوروبيين، بصورة عامة، تستند مركزيتهم العرقية إلى وجود اختلافات حقيقية، دون أن تحمل في ذاتها أية نوايا عدوانية. «وبهذا المعنى، فانها تحمل نواة الشرط الضروري للعنصرية؛ لكن ذلك لم يكن على الاطلاق شرطاً كافياً. ذلك ان كل الذين هم عرقيو التمركز - أي بالنهاية كل الناس، على وجه التقريب - ليسوا كلهم عنصريين، الأمر الذي يتطلب ويكفي بالنسبة لذهنية العنصري، إضافة اختلاف وهمي إلى الاختلافات الموضوعية: ذلك هو الوعي، الخاطىء بالضرورة، بالاختلاف البيولوجي بين ذات العنصري وضحيته...»(٩١).

فالعنصرية، بالمعنى الدقيق للكلمة، تقوم على إعطاء الموروث البيولوجي الخصائص الثقافية لجماعة تمتاز بمظهر جسماني مميّز بالقوة. وعلى هذا المستوى من التحليل، يمكن القول ان العنصرية تستحضر بالضرورة جماعات مختلفة عرقياً، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء مشكلتين: فمن جهة أولى، يوجد تنّوع واسع في تصنيف الأعراق الانسانية، ومن جهة أخرى، يقف جميع الباحثين إلى جانب الرأي القائل إنّ العنصري يحدّد هويّة ضحيته بطريقة ذاتية وانسجاماً مع الصور التي ينقلها إليه المجتمع...(٩٢).

«بدون شك، يوجد صلة قرابة بين المركزية العرقية والعنصرية. ففي بادىء الأمر، يمكن ملاحظة تماثل بين السلوكيات المركزية العرقية والعنصرية، تماثل يمّر من السلوكيات الأكثر دفاعية إلى السلوكيات الأكثر عدوانيّة. وبصورة عملية، يمكن لهذين النوعين من المواقف التمظهر في الممارسات التالية: المعرفة الخاطئة بالجماعة الخارجية عن طريق تضخيم قيمة الجماعة الذاتية (الثقافة أو العرق)؛ التعبير - المضاد (إذا استعملنا مصطلح البورت) القائم على قول سيء عن الجماعة الخارجية في غيابها(٩٣)؛ التمييز الممارس بحق أعضاء الجماعة الخارجية؛ العزل الجسماني - البيولوجي للجماعة الخارجية؛ الاضطهاد والتمييز العنصري. ان التمييز الثقافي أو العرقي - التمركز يقوم على انغلاقه المنتظم بوجه نفوذ نظام القيّم الخاص بالجماعة الخارجية، بينما يسعى التمييز العنصري إلى تفادي الزواج المختلط، المشاركة في السكن، العمل المشترك... إلخ. وبنفس المعنى، يرتكز التمييز الثقافي أو الابادة العرقيّة على تجريد جماعة ما من جميع خصائصها الثقافية بدون اللجوء إلى إبادة

الجماعة نفسها، بينما يشكل التمييز العنصري، الذي هو نوع من الابادة الجسدية، الاستبعاد الجسدي للجماعة. أما الاستيعاب الثقافي الذي مارسه المستعمرون، وتحديداً الفرنسيون والبرتغاليون (بطرق مختلفة) والذي كان يرتكز في مبدأه على وعد بالمساواة بين المستعمِر والمستعمَر شريطة ان ينفي الأول ثقافته ويعتنق ثقافة أخرى، هذا النوع من الاستيعاب هو شكل من أشكال التمييز الثقافي»(٩٤).

وعلى هذا الأساس، تبدو عالمية الثقافة الغربية وقد مرت في مرحلتين، الأولى أسّست الثقافة الانموذجية التي يجب عليها أن تكون غالبة، والثانية توسلّت قنوات المركزية والأنوية والعنصرية في سياق سعيها إلى نفي الخصوصيات والهويّات الثقافية للمجتمعات المغلوبة، وصولاً إلى استيعابها في منظومة ثقافية مركزية وعالمية. دون أن يحمل هذا الاستيعاب نفسه مصداقية في إلغاء المسافة أو رغبة حقيقية في التماثل. خاصة وان كافة التفاصيل التاريخية التي تبرّرها الايديولوجية الأنوية، فيما يتعلق بالتمركز العرقي والعنصرية، تؤكد بقاء هذا الاستيعاب في دائرة العلاقة القائمة بين المركز والأطراف، بمعنى أنها تؤكد حاجة الغرب الوجودية إلى مسافة مطلقة أو إلى تماثل وهمي، بحيث يبقى كل «عرق» ثابتاً في موقعه داخل هرمية العلاقة بين الأجناس والمجتمعات والحضارات.

وقد استخدمت الايديولوجية الأنوية عدة قنوات لكي تبرّر هذا «الثبات» في المواقع. فقد عملت أولاً على تخصيص «العرق الأبيض» بميزة الابداع الحضاري، وعبّرت عن ثقافة خاصة بالألوان، ثانياً، واعتمدت على فوقية الأبيض ودونيّة غيره، لكي تبرّر الرق والعنصرية، ثالثاً وأخيراً.

من الناحية الأولى، توحّد هذه الايديولوجية بين الحضارة والعرق، بحيث تكون الجماعة المنتجة للحضارة مميزة بخصائص بيولوجية وراثية، مثل لون البشرة وأشكال الأجسام والطباع. ولما كانت الحضارة مشروطة بالخصائص البيولوجية، فان أعراقاً معينة تصبح قادرة على إنتاج حضارة وأخرى عاجزة عن ذلك. ويشكّل هذا التوحيد أساس النظرية المركزية ـ العرقية السائدة في الغرب، والتي ترجع أصل الحضارة إلى الخصائص الطبيعية ـ البيولوجية للعرق الآري أو الهندو ـ أوروبي ذي اللون الأبيض.

كما دعم علماء اللغة هذه النظرية، وخاصة عندما أرجعوا القواسم المشتركة في التركيب والنحو والصرف، السائدة في اللغات اللاتينية واليونانية والفارسية وأهل شمال الهند، إلى أصولها العرقية الآرية أو الهندو ـ أوروبية. «وما دام هذا كذلك فلا بدّ ان كان هناك جنس أصيل آري يسكن المناطق الممتدة من شمال الهند إلى شمال أوروبا، ثم

تفرّع وامتد غرباً وشرقاً وشمالاً في الأراضي التي سادها الأتراك فيما بعد. وهذا الجنس الآري أو الهندي الأوروبي هو الجنس الموهوب الذي ساد أهل المعمورة بامتيازه البدني والذهني وأخرج عباقرة مثل زرادشت وبوذا، وأطلع العبقرية الفنّية عند الاغريق والعبقرية السياسية عن الرومان، وأخرج آخر الأمر أهل الغرب الأوروبي. وهذا الجنس الشريف النبيل ـ في رأيهم ـ هو الذي صنع كل ما هو عظيم في حضارة البشر»(٩٥).

وهكذا، تمتد إنموذجية الحضارة الغربية في السياق التاريخي لتجلّيات العبقرية العرقية في تجارب وحضارات مختلفة، بحيث تواصل هذه العبقرية في توليد الحضارات انطلاقاً من القدرات الطبيعية الملازمة للجماعات المميزة بنفس الخصائص العرقية ـ البيولوجية.

ولما كان تاريخ الحضارات قد أثبت وجود حضارات عريقة لا علاقة للعرق الآري الأبيض بها، ولما كان نفس التاريخ قد أكدّ ان مجتمعات هذا العرق لم تنتج بإستمرار حضارة، إذ كانت تمّر، مثل غيرها من المجتمعات، بمراحل من التخلّف والركود، وتنتقل بين الازدهار والانهيار نتيجة أسباب لا علاقة لها بالجنس أو اللون، فان هذه الايديولوجية تفرض، هكذا، علاقة عضوية بين الحضارة والعرق، **تتناقض مع الوقائع** الموثوقة لتاريخ الحضارات.

صحيح ان هذه الايديولوجية، ولكي لا تتناقض كلياً مع الحقائق التاريخية، قد وجدت نفسها مرغمة على الاعتراف بوجود حضارات عريقة خارج اعتبارات العرق، إلّا أن ما هو صحيح أكثر ان اعترافها هذا يربط عظمة الحضارات غير الغربية بالماضي السحيق وحده، فهي تراث مجد غابر، والذي أنتجه مرة لم يعد قادراً على إنتاجه مرة أخرى. وبالتالي، فالصدفة التي سمحت لعرق ما، غير الآري ـ الأبيض، أن يبدع حضارة «عظيمة ـ قديمة»، حدثت مرة واحدة وإلى الأبد. أما العرق الآري ـ الأبيض، فانه لا يعمل بالصدفة، إذ انه، بطبيعته، يحمل الحضارة الكامنة فيه بالقوة، ويحققها بالفعل عندما تكون الظروف التاريخية مناسبة. هذه الظروف التي لا يعرف كيفية الاستفادة منها سوى هذا العرق وحده، من بين جميع الأجناس؟.

بل أكثر من ذلك. فإذا كان هناك ثمة حضارات عظيمة، فإن العرق الأبيض ـ الآري ساهم في قيام معظمها، بحيث يساهم هذا العرق في بناء حضارات الآخرين، بينما لا تستطيع الأعراق الأخرى المساهمة في قيام الحضارة الغربية. كما ان انهيار الحضارات الغربية نفسها لا يرجع إلى التدهور العام الذي أصاب المجتمعات الغربية،

بقدر ما يرجع إلى الانحطاط الذي نتج من اختلاط الجنس الآري ـ الأبيض بغيره من الأجناس.

فقد تحدّث «ارنولد تـوينبي» عن مساهمـة الجنس الأبيض في قيام حضـارات متعددة، في نفس الوقت الذي كان يرفض فيه تخصيص هذا الجنس دون غيره، بالقدرة على إنتاج الحضارة، وحرمان بقية الأجناس منها. ففي كتابه «دراسة التاريخ»، يقسم «توينبي» الجنس الأبيض إلى ثلاث فصائل: النوردية والألبية والبحرية المتوسطية. وقد ساهم كل منها في قيام الحضارات التالية:

«فأما النورديون، أي الشماليون، فقد أسهموا في أربع حضارات ـ وربما خمس ـ هي الهنـدية والهيلينيـة (أي الاغريقيـة) والغربيـة والروسيـة القائمـة على المسيحيـة الأرثوذكسية وربما الحيثية.

وساهم الالبيون في سبع حضارات ـ وربما تسع ـ هي:السومرية والحيثية والهيلينية والغربية والروسية... والحضارة الايرانية وربما المصرية والميناوية...

وساهم الجنس البحري المتوسطي في عشر هي المصرية والسومرية والميناوية والسريانية والهيلينية والاغريقية والغربية والمسيحيـة الأرثوذكسيـة والايرانيـة والعربيـة والبابلية. وساهمت بقية أجناس البشر فيما يلي:

فأما الجنس الأسمر ويشمل الـدراويدي Darvidians الهنـدي وأهل المـلايو Malayans (ومنهم الجاويون أي الأندونيسيون) فقد ساهم في حضـارتين: الهنديـة والهندوكية.

وساهم الجنس الأصفر في ثـلاث: الصينية وحضـارتي الشرق الأقصى وهمـا الصينية ووليدتها اليابانية.

أما الجنس الأسود فلم يسهم إلى اليوم في حضارة ما...»[٩٦].

وهكذا يكون الجنس الأبيض ـ الآري قد شارك جميع الأجناس في بناء حضاراتها، في نفس الوقت الذي يشير فيه «توينبي» إلى ان جميع الحضارات كانت قد تأسّست على جهود مشتركة قامت بها أجناس ومجتمعات مختلفة، وبالتالي، فلا يمكن القول، برأيه «ان جنساً مفرداً قام وحده ببناء حضارة كاملة».[٩٧] ومع ذلك، فان الايديولوجية الأنوية تخرج من هذه الاشكالية بمفارقة مهمة: إذا كانت الأجناس الأخرى لا تستطيع بناء حضاراتها بدون مساهمة الجنس الأبيض، فان هذا الأخير، الذي بفضل مساهمته، تصبح حضارات الآخرين كاملة النضج، يستطيع، بدون مساهمة الآخرين، أن يبدع

حضارة كاملة، وبالتالي، فما هو خصوصية حضارية لدى الجماعات الأخرى يصبح مشتركاً وعاماً، وما هو خصوصية غربية يبقى ذاتياً وخاصاً. فالعرق الذي لا تقوم بقية الحضارات بدونه، يغدو هكذا أصلاً لكل حضارة، كما يكون أصلاً كاملاً غير منقوصٍ لحضارة الغرب الحديث.

أما لماذا يمّر هذا العرق الأبيض ـ الآري في فترات تاريخية، حيث لا يكون عنده حضارة أو مدنيّة، ويعبّر عن ذاته في تجمعات قبلية وممارسة بربرية؟ يجيب «الكونت غوبينو» على هذا السؤال بمفارقة أخرى. ذلك ان الانهيار الدوري للمجتمعات الأوروبية لا يعود، برأيه، إلى نقص في قدرة الجنس الأبيض، بقدر ما يرجع إلى ظواهر الانحطاط والفساد التي أعقبت إختلاطه مع الأجناس الأخرى المقيمة على الضفة الأخرى للبحر الأبيض المتوسط. وبدورها، لم تكن القبائل البربرية القادمة من الشمال، من ذرية اتيلا والفايكنج، مصدراً للتدهور والانهيار، بقدر ما كانت إنقاذاً لجنس يعيش حالة احتضار. وبناءً عليه، يكتشف «غوبينو» في غزوات البرابرة انبعاثاً للحياة في شرايين نسل دنسّته الحاجة إلى الاختلاط والتفاعل مع الأجناس الأخرى. وبالتالي، فالبربرية الأوروبية ضرورة وجودية، مؤقتة وعابرة، للخروج من تحت الأنقاض، بينما بربرية الآخرين، الشرقيين، صفة طبيعية وأصيلة فيهم، تبرّر عدم قدرتهم على النهوض من تحت الأنقاض. كما تبرّر هذه الصفة نفسها عجز هؤلاء عن تدبير أمورهم بدون مساعدة خارجية. وانطلاقاً من هذه المفارقة يستخلص «غوبينو» خصائص التفوّق العرقي لأوروبا، مشيّداً، هكذا، «أسطورة الرجل الأبيض»، كما يقول «أرنست كاسيرر»[٩٨].

من الناحية الثانية، نهلت المركزية العرقية من ثقافة أوروبية كانت ترى في ألوان البشر مصدراً لتفسير الاختلاف الحاصل في المعتقدات والأخلاق والعادات. فقد تفرّد الأوروبيون بمنطق خاص يربط لون البشر بخصائص الحضارة، بحيث يحتل اللون الأبيض رأس الهرم في تراتبيّة الألوان المعروفة لدى مختلف أجناس البشرية. ولما كان الغرب مكاناً تقطنه غالبية بيضاء، فانه، لهذا السبب، سوف يكون أيضاً رأس الهرم في تراتبيّة المجتمعات.

ومما لا شك فيه ان ثمة ثقافة خاصة بالألوان كانت متداولة لدى جماعات أخرى، وفي مراحل تاريخية متعدّدة. إلّا ان هذه الثقافة كانت تمثّل بعض الدلالات الدينية، أكثر مما تؤشّر إلى اختلافات عرقيّة أو حضارية. فالليل والنهار، الشمس والقمر، النور والظلام، ثنائيات ترمز إلى انفعالات البشر تجاه ظواهر الطبيعة الغامضة، وتفسّر أواليات جعلها مألوفة عند المجتمعات الباحثة عن توازن ما بين وعيها البدائي وأسرار العالم

المحيط بها. وحتى عندما تأخذ هذه الثنائية أشكال البياض والسواد، فانها تأخذها كرموز دلالية على «الخير» و «الشر»، ثم لا تلبث أن تجعل الأول ـ أي الخير ـ تعبيراً عن التدبير الالهي وعنايته بالبشر، وتربط الثاني ـ أي الشر ـ بالشيطان وتدخلاته السلبية في حياة المجتمعات، أفراداً وجماعات. ويمكن الاشارة في هذا المجال إلى الزرادشتية الفارسية، على سبيل المثال وليس الحصر، بما هي عقيدة دينية قامت جوهرياً على مبدأ الصراع ـ الانقسام بين النور والظلام، الخير والشر، وأعطت لكل طرف آلهته. ولم يرد في تفاصيل هذه العقيدة أية إشارة إلى ألوان البشر كتمثلات لرمزية هذه الثنائية؛ إذ بقي البياض متصلاً بالنور والخير، والسواد بالظلام والشر، دون أن يكون الواحد منهما أو الآخر صفة لعرق معين أو مجتمع أو جماعة بشرية أو هويّة حضارية. . .(٩٩)

بالمقابل، تتجاوز الايديولوجية الأنوية مجمل التصورات القديمة الخاصة بالبياض والسواد، لكي تقدّم نظرية شاملة لجميع ألوان البشر، معتمدة على ثنائية الأبيض ـ الأسود كنقطة انطلاق لثنائية أخرى تضع الأبيض في مقابل الأسود والأسمر والأصفر الخ . . . هذه الثنائية الجديدة سوف تكون أساساً لنظرية تفاضل الأجناس، بمعنى أنها تضع لون البشرة كعامل تفسيري لتفوّق أو تخلّف عرقي ـ حضاري. وتقوم هذه النظرية على فرضية ترجع التفوّق الخلقي والمعنوي، وكذلك الحضاري والمادي، إلى خاصية اللون الأبيض للانسان الغربي. أي أنها تقول «بتفوّق الجنس ذي الجلد الأبيض Homo Leucodermaticus ذي الرأس المستدير dolictocepholic، وهو الجنس الذي يسمى عادة بالشمالي أو النوردي. . . وهو الذي يسميه نيتشه بالحيوان الأشقر das blonde tier ويسمى أحياناً بالتيوتوني»(١٠٠).

وقد أخذت هذه النظرية من اللغة والأدب والأخلاق المسيحية ما يكفيها من التبريرات، التي سوف تستخدمها فيما بعد في سياسات الرقّ والاستعمار والعنصرية. فاللون الأبيض، يظهر في اللغة بمثابة دلالة على النقاء والطهارة والوضوح والاخلاص والاقدام والسيادة والقوة. . . وبالتالي، فالغرب، بما هو «المجتمع الأبيض السائد يكتسب النقاء والقوة والبياض بالتحكّم اللاإنساني في التنوّع الزاهي الألوان للحياة، والسادة البيض يتخيلون أنفسهم أكثر نقاءً كلما ازدادت سيطرتهم على الطبيعة المظلمة. . .»(١٠١).

أما اللون الأسود، فانه يمثّل كل ما هو نقيض لخصائص الأبيض. فالأسود ليس مجرد لون بشرة، وإنّما هو إنسان ومجتمع وعرق، يصفه قاموس اكسفورد للغة الانكليزية بهذه العبارات: «ملطخ للغاية بالقذارة، ملوث، قذر. . . أهدافه سوداء أو مميتة،

شريرة، ينتمي إلى المـوت، وينطوي عليـه، مميت، مهلك، مسبِّب للكـوارث والنحس. . . فاسد، فـاسق أثيم مرعب شـرير. . . يـدل على الخزي والاستهجـان والجرم. . .»[١٠٢].

وتعطي مسرحية «عطيل»، لشكسبير، مثلاً عن تمثّلات الثقافة الأوروبية لألوان البشر. ان مواصفات «عطيل»، المسلم المغربي الأسود، تتناقض مع مواصفات زوجته «ديدمونة»، المسيحية الايطالية الشقراء. ورغم ان الحب جمعهما، بعيداً عن إختلاف العقائد والألوان والأجناس، فإن «عطيل» سوف يكون موصـوفاً بـالمغربي الفـاجر أو الداعر، صاحب المهجة السوداء والطلاسم الشريرة، الملعون والخارج من الجحيم. وهي الصفات التي تحمل في ذاتها الجريمة وتدفعه إلى قتل زوجته المخلصة بسبب غيرته العمياء؟؟ «فمسرحية عطيل تقدم إلينا صورة للعنصرية في انجلترا قبل انخراط الانجليز في مشروعـات استرقـاق الأفريقيين الضخمـة. وقد استجلب أوائـل الرقيق الأفريقين إلى أمريكا الشمالية بعد كتابة مسرحية عطيل بخمسة عشر عاماً فقط»[١٠٣].

من جهتها، قدمت الـرمزيـة المسيحية للبيـاض والسواد أسـاساً أخـلاقياً لهـذه النظرية، من خـلال مفاهيم الخـطيئة والجنس والشـر، الملازمـة للسواد، والايمـان والفضيلة والطهارة والتوبة، المعبِّرة عن البياض. وحتى في عصر الاصلاح البروتستانتي والثورة ضد الكنيسة الكاثوليكية، كـانت «الألوان» حـاضرة، وتـربط تدهـور الكنيسة بخضوعها لقوة الشيطان الحالكة السواد، كما تضـع الاصلاح بين أيـدي الشماليين، الذين كانوا «من الناحية الجسمانية أكثر بياضاً وشقرة من سكان البحر المتوسط». ولم تكن هذه التمثّلات «الدينية» للألوان، بمعزل عن أفكار مسيحية حول البياض والسواد، كانت سائدة في أوروبا. «فقد اعتقد المسيحيون أن الخطيئة هي إسوداد الروح البيضاء، ونظروا إلى الله والفضيلة والطهارة والتوبة من خلال النور أو البياض المشرق. كما ان الملائكة والقديسين يسبحون في نور أبيض، وحتى عيسى ـ عليه السلام ـ الذي كان ينتمي إلى الشرق الأوسط اصطبغ هو الآخر بالبياض تدريجياً إلى أن أصبح في لوحات العصور الوسطى أوروبياً أبيض، أشقر اللون، أزرق العينين، وعلى النقيض من هذا كان الشيطان يتّشح بالسواد، فقد كان «أمير الظلام»[١٠٤].

أما الجنس، رمز الشهوانية والخطيئة، فقد أصبح بدوره موصوفاً بالسواد. ان ثقافة بكاملها ساهمت في ربط الجنس بالسواد، واعتبرته خطيئة كبرى، اذ بسببه سقط آدم أمام إغراء حواء، وأسّس بذلك البداية الأولى لتاريخ الخطيئة في الثقافة المسيحية.

ولما كانت الخطيئة في صلب العقيدة التي حوّلت المسيح إلى مخلص للبشر من

خطاياهم، ولما كانت أيضاً تعبيراً عن الاستسلام أمام الشهوة، فانها، لهذه الأسباب، تصبح خارج «الذات» المسيحية البيضاء كبياض الايمان والفضيلة والعفّة. وهكذا تخرج الخطيئة من الانسان لكي تغدو رمزاً للون. فالأبيض لا يحمل في ذاته الخطيئة، أما الأسود فهو الخطيئة وقد تجسّدت في إنسان أو عرق أو مجتمع. وبالتالي، فالاختلاف بين الرجل الأبيض وغيره يتحوّل إلى اختلاف في العقيدة والأخلاق، وتتخذ ألوان البشر دلالاتها الدينية والأخلاقية والثقافية، بحيث تظهر هذه الدلالات في صورة خصائص أصيلة صادرة عن «لون» الانسان، وليس عن الانسان نفسه.

من الناحية الثالثة، يشكل «الرقّ» الأساس العملي لمجمل هذه النظرية القائلة بالتفوّق العرقي. إذ ان مختلف الأفكار المتعلقة بتفاضل الأجناس والألوان، إنّما تندرج في سياق إيديولوجية تبرير لنسق متكامل من الممارسات التاريخية التي ساعدت الغرب في أن يكون «مركزاً» للعالم. وكان هذا النسق نفسه قد تأسّس على الرقّ؛ أي على الاستعمار والعنف والعنصرية، قبل أن يبحث لنفسه عن تبريرات أو مخارج إيديولوجية. وكما ذكرنا سابقاً، لم تكن نهضة الغرب وتفوّقه الحضاري نتيجة حتمية للتقدّم العلمي والتقني، كما لم تخرج «المركزية» الجيو - سياسية و«الانموذجية» الحضارية من رحم هذا التقدّم وحده. إذ ان هذه الخصائص (النهضة، الحضارة، المركزية، والانموذجية) كانت قد تعمقّت وتموضعت بفضل منطق خاص قام جوهرياً على وضع هذا التقدّم في خدمة القوة والسيطرة، وتحقّقت تاريخياً من خلال العنف والنهب. وبالتالي، فان إيديولوجية التمركز - العرقي لا تعطي تبريرات لممارسة مستقبلية أو قيد الاعداد، بقدر ما هي منظومة أفكار ومسوّغات تشريعية لوقائع حصلت بالفعل. ولا يعني ذلك، ان هذه الايديولوجية لم تنهل من ثقافة أوروبية - مسيحية سابقة على النهضة، وإنّما يعني أنها لم تتحوّل إلى نظام فكري إلّا في اللحظة التي شعرت فيها أوروبا بالحاجة إلى «غسل يديها» من العنف الذي مهّد لها الطريق لكي تفرض «إنموذجيتها» على المغلوبين.

وفق هذا السياق، تمثّل العنصرية الغربية تتويجاً لتاريخ جديد من الاسترقاق، لم تعرفه أية جماعة أخرى من قبل، كما لم تمارس مثيلاً له المجتمعات الغربية القديمة، الاغريقية والرومانية. وهذا ما يفسّر الممارسات التي جعلت العنصرية الغربية فريدة في مداها وشمولها، ويعطي لنظرية التفوّق الطبيعي للجنس الآري - الأبيض مصداقية خروجه من رحم الاسترقاق، قبل أن يبحث عن تبريرات في تاريخ الحضارات والبيولوجيا. ذلك ان جميع أشكال الاسترقاق السابقة لم تظهر علاقة عضوية بين العبودية من جهة، وكل من العرق ولون البشر، من جهة ثانية. كما أنها لم تكن بشمولية الرقّ الغربي الحديث، من حيث أهدافه ونتائجه ووسائل تحقيقه. إضافة إلى كل ذلك، لم

تقدّم أية جماعة أخرى منظومة فكرية كاملة حول الاسترقاق، كما قدّمت أوروبا منذ إبادتها لهنود أمريكا واستعبادها للأفارقة وصولاً إلى الاستعمار الحديث.

ويمكن أن نأخذ مثلاً على هذا الاختلاف، نوعية الاسترقاق الذي كان سائداً في شبه جزيرة ايبريا (اسبانيا والبرتغال)، وهو أيضاً ما يمكن تعميمه، مع ملاحظة الفوارق، على مجتمعات أخرى، غربية وغير غربية. فقد كان الاسترقاق مؤسسة قديمة في تلك المنطقة، تمتد جذورها إلى الامبراطورية الرومانية؛ ومع ذلك، فانها لم تؤدِ إلى عنصرية عرقية، ولم تربط السيد والعبد بلون بشرتهما. ومما لا شك فيه، لعب الاسلام دوراً ملحوظاً في تحديد موقف الاسبان والبرتغاليين من الرقّ؛ إذ كان هؤلاء أقل تحاملاً، بالمقارنة مع غيرهم من أوروبييّ الشمال. ويحلّل «رايلي» أسباب هذا الموقف من خلال إشارته إلى أثر الثقافة الاسلامية في شبه جزيرة ايبريا. ذلك انه «عندما حلّ عصر كولومبوس كان سكان شبه جزيرة ايبريا قد قضوا قروناً يحاربون المغاربة السمر في شمال أفريقيا، ويحبونهم. فتعلّم الاسبان والبرتغاليون أن ينظروا بإعجاب إلى الثقافة الاسلامية الثرية في شبه جزيرة ايبريا وكبريات المدن الأفريقية. ولذا كان من المستحيل على المتعلمين من أهالي شبه جزيرة ايبريا ان يوحدوا بين السواد والتخلّف»؟(١٠٥) وأكثر من ذلك، خفّفت الثقافة الاسلامية أيضاً من الطابع اللاإنساني للرقّ نفسه، وشجعت الكنيسة الكاثوليكية هناك على وضع مجموعة من القيود والواجبات على السادة تجاه العبيد. بحيث ان المسيحيين والمسلمين الأثرياء «كانوا يعاملون عبيدهم في الغالب كأعضاء في أسرة كبيرة يعتمدون عليها إعتماداً كاملاً»، ولم يعرفوا تفريقاً «عنصرياً»؛ وكما يقول «رايلي»، فانه «لم يكن هناك خط لوني واضح يفصل بين العبيد وسكان ايبريا الأحرار، وكان الأغنياء من نصارى ومسلمين يملكون الرقيق البيض أو السمر أو السود تبعاً للظروف...»(١٠٦).

فإذا كانت جرثومة العنصرية قد وجدت دائماً، كما يقول «ليفي - ستروس»، إلاّ أنها «نادراً ما كانت تتحوّل إلى وباء، بل أنها في الحقيقة لم تتطوّر إلاّ نادراً. فلماذا إذن سمح المجتمع الغربي الحديث (دون سائر المجتمعات) لهذه الجرثومة بأن تصبح وباء إجتاح كل مؤسساته الثقافية تقريباً، وكثيراً من مؤسسات العالم؟» كما يتساءل «رايلي»(١٠٧).

بديهي القول ان الرقّ الغربي الحديث يجيب على هذا التساؤل. لكن الرقّ وحده ليس كافياً لكي يفسّر لماذا تحوّل هو ذاته إلى مصدر وأساس للعلاقة التي أراد الغرب أن يقيمها مع بقية العالم؟ صحيح ان اكتشاف أمريكا ساهم في تكوين ذهنية عرقية -

عنصرية في بيئة أوروبية كان الرقّ فيها محدوداً؛ لكن ما هو صحيح أيضاً هو إستعداد الغرب للقيام بأي شيء من أجل تحقيق مصالحه في الأرباح والهيمنة. وكما كان الرقّ نتيجة لاكتشاف أمريكا وحاجة إلى بديل بشري يحلّ محل الهنود الذين أبيدوا، فان استعداد الغرب لتوظيف نهضته العلمية والتكنولوجية (وخاصة في ميدان الحرب والبحرية) هو الذي جعل الرقّ وسيلة ناجعة للحصول على الثروة والسلطة في آن معاً، وهو أيضاً الذي يفسّر تحوّل الرقّ من وسيلة نهب وسيطرة إلى ذهنية عامة وممارسة شمولية، وأعطى مادة تاريخية لنظرية تفاضل الأجناس والألوان. وبدون هذا الاستعداد، الذي أوجدته المصلحة وحدها دون أية اعتبارات أخرى، لما كان ممكناً للعنصرية البيضاء في المجتمع الغربي الحديث ان تكون عنيفة وشاملة بصفة خاصة(١٠٨).

وهكذا، يكون الرقّ الحديث قد أكمل بناء الايديولوجية المركزية والأنوية. فالتفوّق العلمي والتقني، والأصول الغربية الخالصة للحضارة العالمية الجديدة، مهّدوا لتفوّق العرق واللون، وفسحوا المجال لسيادة العنصرية في رؤية الغرب لذاته وللآخرين، وجعلوا منها أسلوباً في الحياة.

وبذلك تكون هذه الايديولوجية قد وصلت إلى ذروتها في العنصرية. إذ انها لم تقف عند حدود تبرير إبادة هنود أمريكا واسترقاق سكان قارة بكاملها (أفريقيا)، بل أعطت شرعية لسياسة نفي شاملة، جسدية وثقافية لهؤلاء، ثم ما لبثت أن نشرت هذه السياسة في جميع أنحاء العالم. وكما تميّز الأوروبيون بهذا النوع من الاسترقاق العالمي، تميزوا أيضاً بمجموعة هائلة من الأفكار والنظريات والمشاعر العنصرية، لم يوجد مثيل لها في التاريخ. «فما من مجتمع آخر، أنتج مجموعة من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصرية كتلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوروبية والأمريكية. وما من مجتمع آخر ربط بين قيمه الدينية والخلقية والاجتماعية والشخصية وبين العنصرية هذا الرباط الوثيق. ولعل هذا وحده ينهض دليلاً على مدى شمولية الاستغلال العنصري الغربي.

لقد ألحّ الغربيون كثيراً وطويلاً وبشدّة قائلين ان ما يفعلونه لم يكن إلاّ أمراً طبيعياً. كانت العنصرية الغربية فريدة في مداها وشمولها. فهي لم تكتفِ بتسميم الثقافة الأوروبية بل نشرت الميكروب في جميع أنحاء العالم». ويتابع «رايلي» استنتاجاته قائلاً انه «ومع نهاية القرن التاسع عشر كان الأوروبيون والأمريكيون قد نقلوا آراءهم العنصرية إلى جزر المحيط الهادي والشرق الأقصى، وبمضي الوقت افرزوا رؤى عنصرية تضع

الصينيين واليابانيين والشرقيين في مستوى دون الانسانية، ولم تكن هذه الرؤى إلاّ صيغة مبتسرة لنفس الأفكار القديمة عن السود والهنود الأمريكيين الأصليين. . . ولا تكاد توجد حالة واحدة أصبحت فيها هذه الأفكار الشغل الشاغل لشعب ما أو لثقافته، ولم تصبح قطب الأساس الذي تستند إليه حياة منطقة كبيرة أو إمبراطورية. أما العنصرية في المجتمع الغربي الحديث (بعد حوالي عام ١٥٠٠) فقد أصبحت أسلوباً للحياة لدى القارة التي يسكنها الأوروبيون ثم في القارات التي فتحوها. . .»(١٠٩).

تظهر هذه الايديولوجية، بما هي منظومة معرفية تشمل العلم والحضارة والعرق واللون، بصورة واضحة في كل مرة يقارن فيها الغرب إنموذجيته مع الهويّات الثقافية للآخرين. اذ ان الغربي عندما يتحدّث عن عادات «المغلوبين» وأخلاقهم وحضارتهم، أو عندما يتحدّث عن ثقافة مجتمع قيد الاخضاع والاستيعاب، فان هذه الايديولوجية تتجسّد في لغة مزدوجة، حيث تكون فوقية الثقافة ـ الانموذج موضوعة دائماً في مواجهة الدونيّة الثقافية للآخر. أما الحديث نفسه، فهو يعمل على تعميق المسافة الفاصلة موضوعياً بين «الذات» و«الآخر»، الغربي والشرقي. كما يستند، في سياق الوصف وخطابه، على المقارنة التي هي قاعدة كل لغة «مركزية»، بل ويمكن القول انها تشكل الأساس المرجعي للغة الاستعمارية كلها. «وسواء كانت هذه المقارنة أخلاقية أم سوسيولوجية، جمالية أو جغرافية، معلنة، ذامّة، أو ملمحة وضمنية، فهي دائماً لصالح الوطن الأم الاستعماري. هنا، أهل هذا البلد، عادات هذا البلد، دائماً تكون دونيّة، وبفارق كبير وفق المعيار الحتمي والمسبق»(١١٠).

لا تأتي هذه المقارنة من تجربة الغربي الفردية وعلاقاته المباشرة مع الشرقيين، وإنما تغذّت بشكل أساس من جهود مؤسسات السيطرة السياسية والعلمية، وتحديداً من خلال أجهزة الاعلام الرسمي ومذكرات المقيمين والمندوبين، إضافة إلى دراسات معظم المستشرقين ونتائج البعثات التبشيرية. خاصة وان هذه الجهود مجتمعة هي التي انتجت رؤية فكرية، وساعدت على تحويل هذه المقارنة إلى وعي جماعي. فالأنوية الحضارية القائمة على عالمية مفروضة كانت قد استخدمت كافة إمكانياتها بهدف صناعة «شرقي» جدير بالدونيّة، وإقناع «الغربي» بأهليّته المطلقة على فرض الغلبة. وبالتالي، فان حديث الغربي العادي لا يقارن نسبياً مع تحاليل الحكّام وعلماء الانتروبولوجيا، وان كان حديث العامة، في أحسن الأحوال، نقلاً مبالغاً لأفكار المؤدلجين.

في هذا السياق، تندرج مقارنة «اللورد كرومر»، في كتابه «مصر الحديثة»، بين عقل الأوروبي وعقل الشرقي، حيث يقول: «الافتقار إلى الدّقة، الذي يتحلّل بسهولة

ليصبح انعداماً للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي: الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقريره للحقائق خالٍ من أي التباس؛ وهو منطقي مطبوع، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق؛ وهو بطبعه شاكّ ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة؛ ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر. ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة. ورغم ان العرب القدماء قد إكتسبوا، بدرجة أعلى نسبياً، علم الجدلية (الدياليكتيك) فان أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل لـه من ضعف ملكـة المنطق. . . إن الشـرقي، بوجـه أو بآخـر، وبشكـل عـام، يتصـرف، ويتحدث، ويفكر بطريقة هي النقيض المطلق لطريقة الأوروبي. . . »(١١١). وبديهي القول ان غلبة الفوقية على الموضوعية في هذه المقارنة، تكشف الهدف المضمّر الذي يريد بلوغ نتيجة أراد «كرومر» منذ البدء إثباتها: تفوّق الغربي. إذ ان التمايز أو التناقض في طرق التفكير لا يؤدي بالضرورة إلى تفوّق الواحد وتدّني الآخر. وبينما تكون المقارنة تبريراً عقلانياً للأنوية والسيطرة، تشيـر عبارات «كـرومر» إلى الصعـوبات «العقليـة ـ الثقافية» التي كانت تقف في وجه تغريب مصر ومحاولات طمس هويتها الاسلامية، كشرطين لفرض الغلبة عليها.

انطلاقاً مما تقدّم، تستوي عالمية الانموذج الغربي المتمثّل في أواليات الغلبة الشاملة التي سعت إليها، ولا تزال، السياسة العالمية للدول الرأسمالية، على قاعدة متينة من عدم التماثل أو التطابق وإمكانية التشابه. بعبارة أخـرى، وعلى النقيض من النهج العالمي للاسلام، تعتمد عالمية الغرب على المسافة ـ الهوة الدائمة بين الغرب والآخر. فالعالمية، بهذا المعنى، تصّر على أن يبقى كل واحد في مكـانه، رغـم أن ظاهرها يسعى إلى إيصال «الآخر» إلى مستوى الغربي. «ولكن هاكم ما هو أكثر أهمية ربما: عندما ينجح (الغربي) في عزل سمة العادات، وهي واقع تاريخي وجغرافي يسم المستعمَر ويميزه عن المستعمِر، ينبغي العمل كي لا يتم ردم الهوّة فيستبعد الاستعماري فعـل التاريـخ، والـزمن، ويستبعـد إذن احتمـال حـدوث تـطور مـا ويسمي الـواقـع السيوسيولوجي واقعاً بيولوجياً أو حتى ميتافيزيقياً ويجعله مرتبطاً بجوهر المستعمَـر». وعلى هذا الأساس تفرض العالمية الغربية نوعاً من العلاقـة المستعمرية بين الذات والآخر، بين الغربي والشرقي، «والتي تقوم على ما هو جوهري في كيان الطرفين»، بحيث تصبح العلاقة القائمة على قاعدة المسافة ـ الهوة علاقة «نهائية»: «وهي ما هي عليه لأنهم ما هم عليه، لا الواحد منهما ولا الآخر قابل للتغيير على الاطلاق»، كما يقول «ألبير ميمي»(١١٢).

وهكذا يتحوّل الاختلاف الحضاري إلى إختلاف بيولـوجي، ويتحوّل التمـايز الثقافي القاطـع إلى اختلافـات في الشكل والحجم والحـركات؛ إذ من خـلال هذا الاختلاف، تقدم العالمية نفسها في صياغة إيديولوجيـة للتفوّق العـرقي تؤسس واقع الانـموذج القائم على مبدأ استمرار الهوة ـ المسافة. وبذلك تتماهى العالمية مع صورة الغربي الصافي والمميّز التي تنظّر لها الايديولوجية البيولوجية.

«إذن اختلافات بيولوجيـة دلالية بين المجمـوعات والأفـراد الذين يشكلونهـا. فالأجناس النقيّة هي بيولوجياً أعلى من الأجناس الأخرى، ويترجم هذا العلو بشكل مساوٍ إلى تفوّقات سيكولوجية واجتماعية وثقافية وروحية. وتفسّـر هذه التفـوّقات المتعـددة وتشرّع غلبة وامتيازات الجماعات المتفوّقة. لكن عند رصد هذا التفوّق على مستوى الوقائع نصطدم بركاكة الافتراضات وبضعف الانتقال وبلا شرعية النتائج»(١١٣). ذلك ان الغلبة العرقية هي عملياً تبرير إيديولوجي أكثر من كونها واقعاً عملياً، لأنها في الأساس المدخل المعتمد للوصول إلى امتيازات عالمية. أما الاستعمار فانه وحده الذي يعطي، ولأسباب باتت معروفة، للاختلافات البيولوجية ـ العرقية دلالاتها الحضارية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية. وبعبارة أخرى، بدون الاستعمار، تعجز الغلبة العرقية عن تقديم نفسها بوصفها حالة بديهية وعلميـة. لأنها إذا كـانت كذلـك ـ أي بديهيـة وعلمية ـ فما هي الأسس الواقعية التي تجعلها مقياساً لذاتها وللآخرين في آن معاً؟ وما هي المسوّغات العلمية التي تجعل من العرق الغربي المميّز والنقي والمتفوّق مقياساً إنمـوذجيـاً لجميـع الأشيـاء والكـائنـات والـطبـائـع والمجتمعـات والعـلاقـات والاختلافات. . . ؟

فإذا كان، واقعياً، وجود علاقة ما بين الحضارة والذهنية ونظام المجتمع من جهة، وطبيعة التركيب البيولوجي ـ العرقي من جهة ثانية، فإن ما هو واقعي أكثر هو صعوبة، وحتى استحالة، إجراء تطابق مطلق بين جماعة حضارية وصورة بيولوجية. خاصة وان التاريخ نفسه يقدم أكثر من مثل عن حضارة عظيمة أنتجها عرق معين في مرحلة ما، وعن انحطاط لحضارة هذا العرق نفسه في مرحلة أخرى. الأمر الذي يؤكد ان ولادة ومستقبل حضارة ما لا يرجعان إلى الصورة البيولوجية بقدر ما يتعلقان بحالة تاريخية محددة تملك وحدها سر انهيار حضارة عرق وازدهار حضارة آخر.

لكن عالمية الغرب، وعلى النقيض من معظم الحضارات، أرادت أن تقوم على تطابق قسري بين صورة الغرب البيولوجية وتقدمه العلمي والحضاري من ناحية وبين باقي الأجناس وذواتها الثقافية، من ناحية أخرى. فالمقياس هو الغرب دائماً، والذي من

خلاله وحده تظهر العالمية كممارسة مضاعفة تجاه الذات والآخر، ممارسة الغلبة البيولوجية على الصعيد السياسي والاقتصادي، وممارسة تشويه الخصوصيات الحضارية عند الآخرين، المغلوبين، الملونين والشرقيين . . .

«انه كسلنا سيء النيّة والمضطرب، قصر نظرنا الثقافي المتأتي غالباً من المسافة، هو الذي يجعلنا نعمّم «العرب»، «الصينيين»، «الأميركيين»، حيث يوجد تعدّدية وتنوّع يكفينا أن نصفهم بأنهم «ليسوا مثلنا»؛ أي بالنسبة إلينا وليس بالنسبة لكينونتهم الخاصة»، على حدّ تعبير «ميمي»[١١٤].

وبذلك تظهر عالمية الغرب وسط خليط ملتبس بين البيولوجيا والحضارة، بين لون الانسان وثقافته، إلى درجة من الاطلاق يستحيل معها القيام بأي تدقيق ميداني، لأن فحص الوقائع ومقارنتهاسوف يؤدّيان إلى فضح إيديولوجية هذا الخليط. فمن المعلوم ان الانسان، أي إنسان، هو نتاج لمجموعة من العوامل الاجتماعية والعائلية والتربوية والثقافية، تؤثر الطبيعة وتلعب دوراً في تكوين شكل الانسان وحركاته وانفعالاته، لكن هذا الانسان يخضع في نهاية الأمر للنسق الجماعي والتاريخي الذي ينمو في وسطه، والذي انطلاقاً منه، تتحدّد تعبيراته وتمثّلاته الدينية والثقافية والعلمية بالمعنى التكويني الذي يميزه عن غيره، في نفس الوقت الذي يميزه فيه عن نفسه، أي عن كينونته ذاتها، قياساً لكينونة أسلافه المنتمين إلى نفس الطبيعة ونفس العرق. وبالتالي فالعالمية المرتكزة على نقاوة عرقية مزعومة عن طرف أو على سببية عرقية مانعة عن طرف آخر، لا تعدو أكثر من كونها «تجريدات صادرة عن علم خاطىء أو إيديولوجية مخادعة»[١١٥].

وهكذا تنشأ المفارقة البيولوجية لعالمية الغرب. فإذا كان الغربي ـ الانموذج أبيضاً ومن عرق متفوّق، فان تجريده إلى حدود اللون يؤدي إلى واقع يستحيل معه تغيير الألوان. فالأبيض لا يستطيع أن يصبح أسود أو أصفر أو أحمر أو حتى أسمر .وكذلك العكس. فإذا كان الأبيض هو الذي، من خلال إيديولوجيته هذه، خلق الزنجي، أي خلق لونه ولون غيره، فان الزنجي هو الذي سوف يخلق الزنجية كتعبير عن الكينونة الخاصة،وكرد فعل على الخلق الأول، كما يشير إلى ذلك «فرانز فانون» في كتابه «سوسيولوجية ثورة»[١١٦].

باختصار، يظهر عامل اللون كحالة ثقافية وممارسة عالمية قبل أن يكون وصفاً للتركيب البشري. فالرجل الأبيض أو الغربي،تحديداً،يصبح ، وفق هذه النظرية، وحده القادر «على تخصيص الملونين أو غير البيض وتسميتهم. وقد نقل كل تقرير نطق به المستشرقون أو الرجال البيض (الذين كانوا في العادة قابلين للتبادل) إحساساً بالمسافة

غير القابلة للتقليص التي تفصل الأبيض عن الملّون، أو الغربي عن الشرقي؛ وعلاوة، فخلف كل تقرير كان يرّن رجع تراث التجربة، والمعرفة، والتعَلّم الذي أبقى الشرقي ـ الملون في مكانه كشيء يقوم بدراسته الغربي ـ الأبيض، بدلاً من العكس»(١١٧).

وهكذا تنشأ، إلى جانب إيديولوجية الغلبة العقلية ـ المنطقية التي تحدّث عنها «كرومر»، إيديولوجية التفوّق الشكلي ـ البيولوجي التي أشار إليها «ميمي». وقد جاهد بعض المستشرقين المتحاملين في أبحاث ورحلات مضنية لكي يعطوا صورة معينة عن الآخر، غريب الشكل والأطوار. ففي كتابه «الهلال والزهرة»، يرسم «صموئيل شو» أشكال البشر الذين التقاهم في رحلاته بين أفريقيا والهند. ويقول: انه وجد هناك خمسة أنواع من الرجال: النوع الأول «له قدم واحدة يستعملها كمظلة»، والثاني «له عين واحدة في جبينه»، والثالث «قزم برأسين»، والرابع «توجد عيناه وأنفه في صدره»، والخامس «له رأس كلب فوق كتفيه»(١١٨).

ويتحدّث «جونز» في تعليقه على «أناشيد الجست»، عن صفات المسلمين بشكل لا يقل بشاعة عن رسم «شو» لهم. ففي هذه الأناشيد يظهر المسلمَون بوصفهم «قوم أشرار يقضون أيامهم في كراهية المسيح والسخرية منه وفي تهديم كنائسه. وهم أبناء صانع كل الشرور، أبناء الشيطان. وهم، كسلفهم، يكرهون الله ويضعون أنفسهم دائماً تحت حماية الشيطان. . . وغالباً ما يوصفون بهيئات شائهة التكوين، فالكثير منهم عمالقة، وقبائل برمتها لها قرون على رؤوسها، بينما توجد قبائل سواها سوداء كالشياطين. وحين يهرعون للمعارك يطلقون صيحات أشبه بنباح الكلاب. وهم اناس مشبوبو العاطفة، سريعو الاستثارة، سرعان ما تسيل دموعهم أو يتملكهم الغضب. أما من الناحية الاجتماعية فانهم يمثلون أبشع أنواع العادات، وذلك ببساطة لأنهم يفتقدون الشيء الأساسي في نظر المسيحيين للكمال ـ الايمان بالمسيحية. لذا فانهم يستعملون العبيد، ويأكلون أسراهم، ويشترون نساءهم ويبيعونهن، ويمارسون تعدّد الزوجات. . . وقد اخترع الشعراء لهم عدداً من الصفات التحقيرية والتعابير المهينة هي من عدة الاسلوب الملحمي المعتادة، كي يؤكدوا فقدانهم للايمان، الذي هو سّر شرهم برمته. . .»(١١٩).

يظهر هذان المثلان تطرفاً بالمقارنة مع الكتابات الاستشراقية الأخرى، والتي قد يكون تحاملها أكثر عنفاً وإن بدا أكثر تهذيباً، ويشوبه الحرص الموضوعي والأكاديمي ليضفي عليه مزيداً من الواقعية. أما المسافة التي تميّز بين تحامل متطرّف وتحامل

مهذّب، فانها ليست أكثر من مبالغة وصفية تجعل الأول منهما أكثر وضوحاً فيما يرمي إليه، بينما الثاني، نظراً لكونه حريصاً على الموضوعية، يخجل من البوح بمكنونات نفسه. وبصرف النظر عن الاختلافات الحقيقية التي تفرّق بين أصحاب الرؤية التحاملية، والتي يمكن أن تُنتقد من قبل أصحابها أنفسهم، فان المسألة الملفتة للنظر في هذا المجال، هي الرغبة في تحقيق هدفين بضربة واحدة: تؤدي المبالغة الوصفية التحاملية إلى استحالة التماثل بين الغربي والشرقي. فكلما ازدادت بشاعة الثاني تعاظمت روعة الأول، بحيث لا يمكن أن يصبح الشرقي غربياً في يوم من الأيام، كما لا يعقل أن يقبل الغربي بأن شرقياً كهذا يمكن أن يسير نحو التطابق معه. وعملياً، كلما إقترب الشرقي المتغرب باتجاه تماثلي كلما إبتعد الغربي. وقد يكون في هذه الاشكالية أهم مأزق للعالميّة يعاني منه دعاتها. ومهما يكن، فالتحامل المتطرف والأنوي أيضاً ليس أكثر من تعبير واضح عن حقيقة المنطق العرقي الذي أسّس غربيين عاجزين عن قبول أحد على شاكلتهم، وعاجزين عن قبول واقع أن الآخرين مختلفين عنهم ثقافياً وتاريخياً. لا التماثل مسموح به ولا الخصوصية. وإذا كان تغريب المجتمعات الشرقية عبارة عن ممارسات ضرورية لضمان السيطرة، فإن رفض الوصول من خلال التغريب إلى التماثل الحضاري يكشف عن أكثر نتائج الغلبة الغربية قساوة وتطرفاً. وفق هذا السياق، يمكن أن نفهم دوافع الموقف الغربي في زمن الاستعمار. فقد تطلب هذا الأخير موضعة عملية للأنوية الحضاريّة ورغبة جامحة في تحقيق التمايز المطلق. بحيث يظهر «الأنا الجماعي» الغربي وقد تأسس على عنف معادٍ لكل ما يمكن أن يوصف أو يعتبر تجانساً بين الشرقي والغربي؛ وفي منطق الأنوية، يكون تحويل الآخر إلى غربي مشوّه هو أقصى ما يمكن قبوله. عملياً، وبصورة ضمنية، يرفض الغربي ـ المستعمِر خاصة ـ إلغاء المسافة القائمة بينه وبين الآخر. ورغم مساعيه الهائلة لتغريب هذا الأخير إلّا انه يبقيه، ويعمل على إبقائه، ان قدر على ذلك، غربياً مشوهاً أو آخر مشوهاً، وإن كان الأول أهم من الثاني، وفق منطق التغريب. فهو لن يعطي الآخر أسرار تمايزه وتقدّمه عنه، لأنه إن فعل ذلك يكون قد ألغى ذاته، بما هي رمز للتفوّق والسيادة. لذلك، ومنذ اللحظة الأولى التي يبرز فيها التحدّي، يسعى الغربي الذي يعيش في المستعمرات، إلى استحضار ثقافته الأصلية بكل ما فيها من أصول وفروع وتفاصيل. وتبعاً لذلك يتحوّل الغرب إلى «مركب جوهري في الأنا الأعلى الجماعي» لكل الأوروبيين الذين تعايشوا مع الشرقيين في وضعية السيطرة الاستعمارية، ثم تنتقل التجربة من هناك إلى أوروبا وتصبح جزءاً من التاريخ وتجربة شارك في إنجازها الغرب كله. وعلى هذا الأساس، تصبح خاصيّات الغرب الموضوعيّة صفات شبه مطلقة. «ومما لا شك فيه أن الضباب متفوّق بذاته على الشمس وان الأخضر أفضل من المغرى ليس في الوطن الأم إذن غير

الايجابيات، إعتدال المناخ وانسجام المناظر، الأمن الاجتماعي والحرية المطلقة، الجمال والأخلاق والمنطق»[١٢٠].

وبمعنى أكثر تحديداً، يخفي الاستحضار الثقافي صورة ايديولوجية عن الغرب الذي يواظب ألشرق على تقليده. ويترافق الشعور بالتحدّي الثقافي مع تراث استشراقي يعمل على إقناع الغربي بأنه كان باستمرار الانموذج الذي يطمح إليه أيّ شرقي. «وكأن أوروبا، بعد أن استقرت مرة على إعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقمّص اللانهائي في شكل نهائي، أصبحت عاجزة عن الاقلاع عن هذه الممارسة؛ ويصبح الشرق والشرقي، عربياً، مسلماً، أو هندياً، أو صينياً، أو أيّاً كان، شبه تقمّصات زائفة تكراريّة لأصل عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه»[١٢١].

بسبب ذلك، يطمئن الغربي في المواجهة الثقافية طالما ان التقليد المذكور بديهة تاريخية. ويرجع مصدر الاطمئنان إلى كون التقليد نقيض التوحيد، والتمايز يعيق التماثل. هناك غربي وآخر شرقي يقلده. ومهما بلغت دقة التقليد، فالشرقي يبقى شرقياً إلى ما لا نهاية، والغربي يظل غربياً إنموذجياً ومتفوّقاً بصورة دائمة. وفي نهاية التحليل، يشرّع التقليد لاستمرارية المسافة والتمايز ولاستحالة التماثل. وبناء عليه يتوصل الغربي من خلال التقليد إلى إقامة توازن مع ذاته، بينما يؤدي نفس التقليد إلى انتزاع الآخر من ذاته.

ذلك أن الآخر، مهما كانت صورته ينبغي أن يظل كذلك، أي يقلد، ينسلخ عن هويته الأصلية، يرتمي في حضن أوروبا ومدنيّتها،فلا تصبح أمّه ولا ترضى به ابناً بالتبنّي. وهو لذلك يبقى في تقليد مستمر فلا يصل إلى التطابق ولا يتمكّن من العودة إلى الجذور التي تخلّى عنها، ويظل التقليد جموداً تاريخياً بينما يكون التغريب شكلياً وهامشياً؛ إذ ان القبول بالتماهي والمطابقة لا يلغي الأنوية فحسب بل ينسف من الأساس قاعدة الامتيازات.

تعيد هذه الملاحظة إلى الأذهان ذكرى القلق الذي كان ينتاب المبشرين في عملهم التنصيري. ذلك ان نجاح عملية التنصير كان يؤدي في بدايته إلى تحقيق مساواة دينية وينتهي إلى تماثل حقوقي ـ حضاري، الأمر الذي يؤثر، بل يلغي مباشرة وضعية الغلبة والاستغلال. وهذا ما يفسّر هامشية المحاولات التنصيرية وطابعها التكتيكي: ليس المهم أن يصبح المسلم مسيحياً، بل المهم أن يكون لا هذا ولا ذاك. أما التحالف الذي كان قائماً بين الكنيسة ومؤسسات الغرب الثقافية والاقتصادية والسياسية فانه لم يتعد كونه «تحالف طارىء ونفعي»، قوامه أن تبقى الأبواب موصدة أمام أشكال الخلاص للمقهور. فلا الخلاص الاجتماعي مسموح به ولا الخلاص الروحي كذلك. وكما ان

انتقال المسلم حضارياً يهدّد أسس الغلبة، كذلك ارتداده الديني نحو المسيحية يؤسّس لتماهٍ عقائدي يلغي التمايز. وإذا كان الاسلام هو الدين الوحيد تقريباً الذي يدخل إليه الناس باستمرار، بينما الخارجون منه أقل من أن يُحصوا، فان هؤلاء الأخيرين يعانون من صدق ارتدادهم. وإلاّ ما هو المعنى من إصرار الغربيين على نعت المسلم الذي ارتدّ عن دينه بأنه «مسلم كاثوليكي»[١٢٢].

قد لا يكون كافياً الشعور الداخلي بالتمايز أو استحالة التماثل لكي يبرّر التغريب وضعية الغلبة. فالغرب لم يكن مجرد «ديكور» حضاري يضعه الشرقي في صالونه المنزلي أو يستمّد منه طرائق التفكير والتصرف، وإنّما هو، وبشكل خاص، مؤسسة نهب. وكل غربي يشارك في تطوّر هذه المؤسسة ذات الصفة العالمية، ويرضى باستغلال واسع النطاق، بحثاً عن تأمين الرفاهية القصوى، فانه في نفس الوقت، يولّد شعوراً ذاتياً بالظلم. إلاّ أنه، ولكي يحافظ على استمتاعه بالفوائد، كان لزاماً عليه أن يبرىء سلوكه المغتصب وممارسته اللاإنسانوية. هنا تتدّخل الأنوية الحضاريّة وتمنحه التبرير المطلوب.

بوضوح أكثر، يدرك المستوطن الأوروبي في أية بقعة من بقاع العالم الاسلامي، في الهند أو مصر أو الجزائر أو أندونيسيا الخ . . . انه يتمتّع بما يملك انطلاقاً من حرمانه للمسلم صاحب الثروة الحقيقي، ومالك الأرض الشرعي. ومنذ اللحظة التي يباشر فيها التعامل مع امتيازاته غير الشرعية، ويطالب بها باستمرار ويعمل للمحافظة عليها، منذ هذه اللحظة يعلم تماماً، وفي قرارة نفسه، انه يمارس ظلماً، ويغتصب حقاً لم يحصل عليه إلاّ بواسطة العنف والقهر. وكونه كذلك، يحمل في داخله صورة له يدينها، ولا يتوازن إلاّ بتطويقها لاجئاً إلى حضن حضارة الغرب، بعلومه وتقنياته وتاريخه ونظمه الأخلاقية والاجتماعية، يستمد منها ما يبرّر كونه ظالماً وشعوره انه مغتصب. «أي انه في لحظة الانتصار بالذات، يقرّ بأن المنتصر فيه ليس سوى الوجه الذي يدينه. ولا يعوض الانتصار الفعلي إذن، عن هذا الشعور العميق: ولا يبقى أمامه إلاّ أن يدرجه في القوانين والأخلاق. لكنه لا يستطيع ذلك إلاّ بإقناع الآخرين، ان لم يكن بإقناع ذاته. باختصار، يشعر المغتصب أنه بحاجة لأن يغسل يديه من انتصاره ومن الظروف التي رافقت هذا الانتصار كي ينعم به كلياً»[١٢٣].

ولكي يكون باستطاعته تحقيق ذلك ينبغي إبراز غلبته المزدوجة: تفوّق أنويته ودونية الاسلام. فلا يتوانى، تبعاً لذلك، عن تصوير سمات حضارته الأكثر سخافة بوصفها الانتاج الثقافي الأكثر سمواً، ويجعل من أهم مظاهر حضارة الاسلام حثالة

تاريخية. ولا يحتاج من أجل ذلك لضوابط علمية أو تاريخية، يكفي انه يقنع نفسه وأقرانه بذلك. «ان قلق المغتصب وعطشه لتبرير ذاته، يقول البير ميمي، يتطلبان منه أن يرفع نفسه عالياً وأن ينزل بالمغتصَب إلى أسفل درك»، بمعنى آخر، يدفعه قلقه إلى خيار وحيد وهو أن «يفعل أي شيء كي ينجح في تحويل الاغتصاب إلى عمل شرعي»(١٢٤). وإذا لم يفعل ذلك، لا يبقى أمامه سوى أن ينسحب من الغرب بما هو مؤسسة عالميّة للنهب والظلم، أو يستمر في ممارسة عنف مضاعف نحو الذات والآخر، وينغمس في صراع داخلي عميق وحاد يؤدي به اما إلى الانتحار واما إلى انعدام الانسانية.

عند هذه النقطة، يظهر الجانب الأكثر تأزماً في الأنوية الغربية، الأمر الذي يوصل، وفق منطق وتدرّج أوالية السيطرة والتقدّم العلمي، إلى خطر فعلي مؤداه فقدان الغربي لانسانيته، وفي ذلك تهديد كبير ليس فقط بالنسبة للحضارة وإنّما أيضاً بالنسبة لحقيقة وقيمة الوجود الانساني، لذلك يقول «شفيتسر» انه هكذا «نميل إلى تناسي علاقاتنا مع إخواننا، ونسير في الطريق المؤدي إلى عدم الانسانية. وحيثما يفقد الشعور بأن كل إنسان هو موضوع اهتمام عندنا لأنه إنسان، تترنح الحضارة والأخلاق، ويصبح الوصول إلى عدم إنسانية شامل مسألة زمن فحسب»(١٢٥).

بالنسبة للآخر، لا قيمة أساسية للفرق القائم بين المنتحر وعديم الانسانية، والاختلافات قليلة الأهمية بين غربي يحمل لواء الحضارة ويدفع حياته ثمناً لها، وآخر يستغل حضارته لينعم بحياة أفضل؛ إذ لا توجد مسافة مميزة تلغي صفة الاغتصاب وتطمئن الآخر، وتبعد عن الحضارة خطر نزوعها نحو اللاإنسانوية. فالأول منهما «يحاول، عبثاً، أن يبذل حياته في سبيل إيديولوجيته» بينما الثاني «يبذل إيديولوجيته في سبيل حياته»(١٢٦). أما ذلك الغربي الذي قرّر الانسحاب من مؤسسة النهب هذه، بعد أن ترسّخ في أعماقه شعور بتأنيب الضمير ويقين بلا عدالة سلوك أقرانه الغربيين، فان أقصى ما يستطيع أن يقوم به حيال هذا الواقع هو تعاطفه مع الآخر، من حيث كونه صاحب حق ومظلوماً في آن معاً. وبينما يتطلّب الموقف العملي من هذا الحق وقوف هذا الغربي ضد جماعته، يبدو ان ذلك الأمر نادر الحدوث، وان حدث فانه لم يتعد إطاره النظري - العاطفي المترافق مع ألم داخلي ناتج بدوره عن عدم القدرة على موضعة الموقف الرافض للنهب والاغتصاب. وعندما «يكتشف انه إذا كانت العدالة إلى جانب المستعَمرين، وإذا استطاع أن يذهب إلى حدّ منحهم موافقته، وحتى مساعدتهم، فان تضامنه معهم يقف عند هذه الحدود: فهو ليس منهم ولا يرغب في أن يكون كذلك.

ينظر بغموض إلى يوم تحررهم، وانتزاع حقوقهم، ولا يفكر جدياً، بمشاركتهم في حياتهم بعد تحررهم . . . »(١٢٧).

بعبارة أخرى، يظل هذا الغربي يشعر انه في واقع آخر مختلف عن واقع المستعمَر. وعندما يكتشف تدريجياً وضعية هذا الأخير المتحركة، التي سرعان ما تتحوّل في نفسيته هو ـ أي الغربي ـ من «عنصر خيالي في حلم غريب، إلى إنسانية حيّة تزخر بالمعاناة»، لا يقدر إلاّ على معارضة السحق اليومي وعدم المشاركة فيه، وفي حالات استثنائية يدعم الآخر في مواجهته للظلم والاضطهاد. بيد أن ذلك لا يكفي كي يعتبر موقفاً حضارياً. وهو يدرك في قرارة ذاته ان دعمه له ليس سوى موقف خارجي، تعامل مع إنسان من خارج عالم الغرب الخاص. لذلك، وفي أعمق لحظات إنفعاله، يشعر أنه لا يزال منتمياً إلى حضارة مختلفة، وتقاليد مختلفة، وثقافة مختلفة، ويتفاعل مع بشر مختلفين في أفعالهم وردود أفعالهم. باختصار، لن يتحوّل إلى «الآخر» مهما دفعته عاطفته وإنسانويته، ويبقى «أنوياً» حتى في أكثر مواقفه رفضاً للقهر والعنصرية: في لباسه وأكله وعلاقاته ولغته ومحيطه وطقوسه. لا يستطيع لكي يتوازن إلاّ أن يعطف على الآخر في نفس اللحظة التي يلغي فيها فكرة التماهي معه(١٢٨).

لا تطال هذه التحديدات مطلق غربي مهما إختلف مركز إقامته ودرجة ثقافته، وإن كانت تشير بشكل عام إلى وحدة الموقف الحضاري المجسّد في مؤسسات التغريب والممارس من قبل معظم الغربيين المقيمين في أرض غيرهم، أو في أوطانهم الأصلية. وإذا حصرنا المسألة بأولئك الأوروبيين الذين عاشوا فترة طويلة في بلاد الشرق وخاصة منذ قيام المستعمرات وانتشار فكرة الاستيطان الشرقي، فإن الاتفاق الذي كان يوحّدهم في مواجهة الشرقيين يكاد يكون مطلقاً، هذا إذا لم يكن كذلك. من أقصى آسيا إلى غرب أفريقيا وجنوبها مروراً بالهنود الحمر، كانت الممارسة الأوروبية متجانسة إلى أبعد الحدود: في فعل العنف وتبريره، في تدمير حضارة الآخرين ونفيها، في نهب الأرض وإتلافها، في تغريب الثقافة والمجتمع والاقتصاد والسياسة والتضحية في سبيل ذلك. لم يكن هناك وحدة في الممارسة والانتماء فحسب، بل كان هناك أيضاً «شعور» أنوي شديد التطرّف في مواجهة أدنى محاولة تحدّ من غلبة الأنوية الحضارية أو تضعف من قيمة الانتماء للغرب وتجليّاته، في ممارسة متعدّدة الأشكال وواحدية الغاية!.

يعترف «جان بول سارتر» بهذه الحقيقة، ويكتب، في مقدمة كتاب متخصّص بدراسة العلاقة الاستعمارية، عن أنوية الغرب مؤكداً أنها التعبير التاريخي عن وحدة الموقف الاستعماري ووحدة الأهداف الغربية من وراء فرض الغلبة العالمية. ولكي لا

يكون استخلاصنا تحاملاً شرقياً على غرب بريء، نورد بعض ما قاله «سارتـر» بدون تعليق ولا تحليل. ففي كلامه «لا يوجد فرق بين مستعمِرين أشرار وآخرين صالحين، بل هناك استعماريون لا أكثر ولا أقل. بعض هؤلاء يرفضـون واقعهم الموضـوعي: فقد جرّهم الجهاز الاستعماري وراءه، وهم واقعياً يفعلون كل يوم ما يشجبونه في أحلامهم، وبذلك يساهم كل عمل من أعمالهم باستمرار الطغيان والظلم. هؤلاء لن يغيروا شيئاً ولن يخدموا أحداً بل سيجدون في عذابهم راحتهم الأبدية. أما الباقون ـ وهم الأكثر عدداً ـ فانهم يبدأون وينتهون بقبول ذواتهم على ما هم أو على ما أصبحوا عليه. . . فكيف لنخبة النهب هذه الواعية بلاهتها أن تؤسّس امتيازاتها؟ وسيلة واحدة تحقق مثل هذا الهدف: تحقير المستعمَر في سبيل تعظيم الذات، ورفض صفة الانسانية لأهـل البلاد واعتبار هؤلاء كمجرد انتقاصات. . . فالظالمون ينتجون ويضمنون استمرار قوى الشر التي تظهر، في نظرهم، ان المظلوم هو أكثر فأكثر شبيه بما كان يجب أن يكون عليه ليستحق مصيراً مثل هذا المصير. . . الظلم هو أولاً بغض الظالم للمظلوم. . .

هناك إيديولوجيا محجّرة ناشطة في اعتبار الناس كحيوانات ناطقة. لكن نشاط هذه الايديولوجيا يلقى دائماً الفشل، حيث ان إعطاء الأوامر ـ حتى أقساهـا وأكثرهـا إهانة ـ لهؤلاء الناس يقضي بالاعتراف بهم. ولما كان من المستحيل مراقبتهم بدون انقطاع، ينتهي الأمر بالانصياع إلى إعطائهم الثقة. لا يستطيع أحد أن يعامل الانسان «مثل كلب» لو لم يكن يعتبره أولاً إنساناً. إستحالة نزع الانسانية عن المظلوم تنقلب وتصبح اغتراب أو أليفة الظالم لذاته. إذ إن هذا الأخير هو الذي يبعث من خلال مبادراته الأقل أهمية، الانسانية التي يريد إبادتها. ولما كان ينكر وجودها عند الآخرين، يعود فيجدها في كل مكان كقوة معادية. ولكي يهرب منها لا بدّ له من أن يتمعدن، وأن يتخذ كثافة الصخرة، أي أن يصبح بدوره (عديم الانسانية)»(١٢٩).

وأخيراً، فإذا كانت عوامل التقدّم العلمي والتقني قد ساهمت في بلورة عظمة «الأنا الغربية» وأعطت للحضارة مظاهرها وغاياتها، فان «تغريب الذات» ليس سـوى تحصين الغـربي بالفكـر والاحساس والاستعـداد للممـارسـة العـالميـة، وذلـك كله كضرورات وخطوات تمهيدية لنجاح مشروع الغلبة الغربية. أما الأعمال التي أعقبت هذه الضرورات والخطوات والتي اتخذت صورة تغريب شامل للمجتمعات المغلوبة، فانها لم تهدف إطلاقاً إلى تحقيق مساواة حضارية، بل عملت على تكريس منهج قام عليـه صراع الهـويّات الحضـارية، ولا يـزال. فالتغـريب الذاتي أسّس، مثـلاً، نواة الاختلاف الجوهري بين الغرب والاسلام، وتغريب الأخيـر كرّس استحـالة التمـاثل

وفضح غائية الحضارة الغالبة. فالصورة التي قامت الدوائر السياسية (الاستعمارية غالباً) والعلمية أو الاستشراقية (وخاصة المتحاملة) والدينية (البعثات التبشيرية) باضفائها على المسلم خاصة والشرقي بشكل عام، لا تنسجم مع رغبة في التجانس بقدر ما تشير إلى إلحاح على التمايز. وكل فرد تكوّنت لديه قناعة بالصورة التي نشرتها الدوائر المذكورة، بات قابلاً لممارسة ما أسماه «غارودي» بـ«الشر الأبيض»(١٣٠). أي أنه لن يتوانى عن القيام بالأعمال التي تجعل من الصورة المصطنعة واقعاً وحقيقة، ويبذل جهوده في خدمة التغريب، طالما ان هذا الأخير ليس في نهاية المطاف سوى موضعة لتفوّق وغلبة وعالمية الانموذج الحضاري للغرب.

هوامش وملاحظات

(١) - Lewis Mumford: Technics and Cvilization., New york, Harcourt Brace Jovanovitch, 1934, 1963, P. 51.

ذكرها كافين رايلي في كتابه: الغرب والعالم، الجزء الثاني، منشورات سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٧، كانون الثاني ١٩٨٦، الكويت، صفحة ١٤١.

(٢) - أنور عبد الملك: تغيير العالم، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٥، تشرين الثاني ١٩٨٥، الكويت، صفحة ١٥.

(٣) - المرجع السابق، الصفحات ٨٨ - ٨٩.

(٤) - حول فكرة «موت الله» في الغرب، راجع كتاب نيتشه، المعرفة الفرحة:

- Freidrich Nietzsche: Le Gai Savoir, Fragments Posthumes (1881 - 1882); Textes et Variantes établies par G. Malli et M. Montinari; Ed. Gallimard, Paris, 1967, PP. 137 - 138.

وحول تحليل أبعاد هذه المسألة في الفكر الغربي، من المفيد مراجعة كتاب هايدغر:

- Martin Heidegger: Nietzsche, 2 Tomes Ed. Gallimard, NRF, Paris, 1980.

وكذلك كتابه الخاص حول «كلمة نيتشه: الله قد مات»، باريس، ١٩٦٩.

وحول نظرية الانسان الأعلى الذي يحمل قيّم الله ليضع نفسه مكانه، ذكر نيتشه عدة نماذج من (الناس العلويين)، في القسم الأخير من كتابه «هكذا تكلم زرادشت»، الطبعة الفرنسية التي نقلها عن الالمانية مارت روبرت، منشورات ١٨/١٠، باريس، ١٩٥٨.

(٥) - يقول كافين رايلي ان«الثورة الصناعية هي تطبيق العلم الحديث على التكنولوجيا. والآلات لا تستطيع أن تتولّى عمل الانسان إلّا بعد أن تصبح الآلة إنموذج العالم الطبيعي. ولم يقتض هذا النظر إلى موضوعات العالم العضوي بوصفها آلات وحسب، بل إقتضى أيضاً إزالة العنصر الانساني من العالم العضوي - عالم الزمان والمكان...»، الغرب والعالم، الجزء الثاني، مرجع مذكور سابقاً، صفحة ١٤٢. وحول تفاصيل هذه الازالة للعنصر الانساني، من المفيد

مراجعة مجمل الفصل الخاص بالطاقة والبيئة ـ الصناعة الرأسمالية، من هذا الكتاب، الصفحات ١٤٠ ـ ١٦٧.

(٦) - ذكرها جيرار لكلرك في كتابه: الانتروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، نشر معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٢، صفحة ٥٥.

(٧) - بيار كلاستر: مجتمع اللادولة. ترجمة محمد دكروب، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١، صفحة ١٧.

(٨) - المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٩) - ويقول أيضاً محمد كرد علي في كتابه «خطط الشام»، الجزء الثاني، صفحة ٩٠:
«ان الغرب لا يريد خيراً للشرق، والشرق شرق والغرب غرب...».

(١٠) - أنور عبد الملك، تغيير العالم، مرجع مذكور، الصفحات ٢١ ـ ٢٢.

(١١) - جيرار لكلرك: الانتروبولوجيا والاستعمار، مرجع مذكور، صفحة ٣٦.

(١٢) - بيار كلاستر: مجتمع اللادولة، مرجع مذكور، صفحة ١٧.

(١٣) - يقول روجيه غارودي حول هذه الفكرة: «ان حقل الرؤية الغربي يحدّد العالم بحدود أفقه الخاص»، وذلك في سياق نقده للأنوية الغربية التي ترجع أصولها إلى ثلاثة تقاليد: إغريقي وروماني ومسيحي. راجع كتابه: حوار الحضارات، ترجمة عادل العوّا، نشر دار عويدات، بيروت، ١٩٧٨، صفحة ٣٢.

(١٤) - بيار كلاستر: مجتمع اللادولة، مرجع مذكور، صفحة ٧٩.

(١٥) - جيرار لكلرك: الانتربولوجيا والاستعمار، مرجع مذكور، صفحة ٣٨.

(١٦) - Claude - Levi Strauss: Race et Histoire, Ed. Unesco, Paris, 1952, P. 25.

(١٧) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٨.

(١٨) - المرجع السابق، صفحة ٤٨.

(١٩) - موسنييه: تاريخ الحضارات، الجزء الخامس، صفحة ٩٥. نقلاً عن «المادية التاريخية وتاريخ الحضارات»، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، صفحة ٣٢.

(٢٠) - كافين رايلي: الغرب والعالم، الجزء الأول، مرجع مذكور، صفحة ٢٠٣.

(٢١) - المرجع السابق، صفحة ٢٠٧. وللمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع، من المفيد مراجعة الفصل السابع من هذا الكتاب: «العنف والانتقام»، حيث يحلّل رايلي تاريخ العنف وإيديولوجياته في الغرب، الصفحات ١٧٥ ـ ٢١١.

(٢٢) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٥٨.

(٢٣) - جان بول سارتر: مقدمة كتاب البير ميمي: المستعمِر والمستعمَر، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، صفحة ٢٤.

(٢٤) - كافين رايلي: الغرب والعالم، مرجع مذكور، الجزء الأول، صفحة ١٨٨.

(٢٥) - المرجع السابق، الصفحات ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢٦) - ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء ٢٧، صفحة ١٤١.

(٢٧) - وهذا ما فعله الأوروبيون في هجرتهم إلى أميركا ، عندما هدموا حضارات الهنود واستأصلوا شعوباً بكاملها . وقد تحدّث «غارودي» عن هذا السلوك العالمي المتمثّل بالعنف المتعدّد ضد الثقافات والبشر في كتابه «حوار الحضارات»؛ وتوّقف عنده «بيار كلاستر» عندما حلّل معانيه الحضارية وتجلياته في تصفية القبائل والشعوب والثقافات الهندية في القرن السابع عشر، وخاصة ما فعله هرمان كورتز بقبائل وحضارة «الآزتك»في المكسيك، وما فعله بدرو دي ازفيدو بقبائل «المايا» أو مجازر بيزار في بلاد «الآند».

حول هذا الموضوع، راجع بيار كلاستر: مجتمع اللادولة، الصفحات ٩٢ - ٩٣، ٩٩ و ١٠٢ .

ويقول غارودي بأن مجزرة الهنود «لم تكن مجرد إبادة جسّدية جماعية وإنما كانت أيضاً إرادة منتظمة لتدمير جذور ثقافتهم» وذلك في الصفحة ١١٧ من كتاب خاص بالحوار بين الحضارات، منشور باللغة الفرنسية:

- Roger Garaudy:De la Secession de L'Occident au dialogue des civilisations, in: «L'impact de la Pensée occidentale rend - il possible un dialogue réel entre les civilisations»'. Ed. Berg international, Paris, 1979.

(٢٨) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٥١ .

(٢٩) - ففي سفر التكوين (١٠ - ١٨ - ٢٧) تظهر اسطورة أبناء نوح الذين « عمروا الأرض كلها بنسلهم»، والذين كانوا آسيويين يرجعون إلى «سام»، والأوروبيين إلى «يافث» والأفارقة إلى «حام». ويسود في تلك الاسطورة ترتيب هرمي إجتماعي يرى في «حام» جداً للعبيد و «يافث» جداً للأسياد و «سام» جداً للعلماء . ولكي يحظى الأوروبيون بتبرير ديني يدعم إسترقاقهم للزنوج، اعتبروا أنفسهم أبناء «يافث» وعاملوا الأفارقة كأبناء «كنعان»، حسب ما جاء في سفر التكوين. وقد إستندوا في ذلك على حجة إستقاها رجال الدين من التوراة ، والتي تروي ان حام بن نوح كان قد أغضب أباه، قيل ان نوحاً سكر يوماً ثم تعرّى ونام في خبائه، فاتفق ان ابنه حاماً أبصره على هذه الحال. فلما إستيقظ نوح وعلم ان حاماً أبصره عارياً دعا عليه، ولعن نسله الذين هم كنعان وقال بلفظ التوراة : «ملعون كنعان. عبد العبيد يكون لاخوته. وقال مبارك الرب اله سام، وليكن كنعان عبداً لهم . ليفتح الله ليافث فيسكن في مساكن سام. وليكن كنعان عبداً لهم».

(٣٠) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٢٦٧ .

(٣١) - المرجع السابق، صفحة ٥٤ .

(٣٢) - جيرار لكلرك: الانتروبولوجيا والاستعمار، مرجع مذكور، صفحة ٦٢ .

(٣٣) - حول هذا الموضوع يقول كلاستر: « ان الحماقات الذابلة والضعيفة حيناً والتي يملأها التصميم حيناً آخر، بأن على مناضلي «العلم» الانطلاق من كل الجهات، يبدو انها تسير في إتجاه الفكر المضاد، ولكن يجب أن نعلم إلى أي مدى تؤدي هذه النزعة المسعورة من الفكر المضاد: تحت غطاء «العلم» تختبيء التفاهات أو المشاريع الأقل سذاجة، إنها تؤدي رأساً إلى كهوف الظلم». مجتمع اللادولة، مرجع مذكور، الصفحات ٢٧ - ٢٨ .

(٣٤) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٣٩ .

(٣٥) - ذكرها جيرار لكلرك في «الانتروبولوجيا والاستعمار»، مرجع مذكور، الصفحات، ٢٤ - ٢٥ .

(٣٦) - بيار كلاستر: مجتمع اللادولة، مرجع مذكور، صفحة ٢٧ .

(٣٧) - المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣٨) - المرجع السابق، صفحة ١٩.

(٣٩) - انطوان بلتيه وجان جاك غوبلو: المادية التاريخية وتاريخ الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٤٩.

(٤٠) - يقول بلتيه ان معظم الكتب المدرسية تتحدث عن تاريخ الحضارات بهذه المنهجية:

«هذه اليونان، هذه روما، هذه المسيحية، التي يؤكد ان غربنا ينبثق منها مباشرة، ترتبج حرفياً في هذه الكتب ببضع صفحات، لفرط حمى مؤلفيها أن يصلوا منها إلى العالم المعاصر! إلى عالم معاصر لم يبارحوه قط في الواقع، ومنه يذهبون أكثر مما إليه يصلون، اليونان وروما لم يعودا هنا إلّا للدعم... لكن لدعم أية حقائق معاصرة؟ هنا لدعم السوق المشتركة، هناك لدعم أوروبا المتحدة، أي مشاريع سياسية حديثة العهد تماماً، ذات أصل في رأينا محافظ بشكل بارز، ومستقبلها على أي حال يبقى موضع شك حتى لا تكون أهميتها التاريخية بعد جلية بدهية...»، المرجع السابق، الصفحات ٤٩ - ٥٠.

(٤١) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ١٧.

(٤٢) - راجع حول هذا الموضوع، دراسة المطران جورج خضر حول «المسيحية العربية والغرب»، المنشورة في كتاب «المسيحيون العرب والغرب»، نشر مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١، الصفحات ٨٣ - ٩٧.

(٤٣) - يقول كافين رايلي في مقارنته بين الاسكندرية وروما: «لئن كانت الاسكندرية تمثل نموذج المدينة العاصمة أو مدينة العصر الهلينستي في أحسن حالاتها، فان روما تمثل هذا النموذج في أسوأ حالاته. لقد كانت روما «مسرحاً لاستعراض القوة» أكثر من أية مدينة هلينستية منضبطة...». الغرب والعالم، الجزء الأول، مرجع مذكور، صفحة ١١٢. وللمزيد من التفاصيل من المفيد مراجعة دراسة رايلي المعمقة حول روما، في كتابه المذكور، الصفحات ١١٢ - ١٥٠.

(٤٤) - المرجع السابق، صفحة ١١١.

(٤٥) - المرجع السابق، صفحة ١٠٩. وللمزيد من التفاصيل حول مميزات مدينة الاسكندرية، راجع الصفحات ١٠٧ - ١١٢.

(٤٦) - المادية التاريخية وتاريخ الحضارات، مرجع مذكور، الصفحات ١٧٦ - ١٧٧.

وحول تحليل موريس غودلييه للمعجزة الاغريقية وعلاقة التناسل مع الشرق، من المفيد مراجعة دراسته حول «فكرة نمط الانتاج الآسيوي والمخططات الماركسية لتطوّر المجتمعات»، نشر مركز الدراسات والأبحاث الماركسية، الصفحات ٤١ وما بعدها. وحول رأي «جورج تومسون» راجع كتابه: «دراسات في المجتمع اليوناني القديم»، لندن، ١٩٥٤، الجزء الأول، صفحة ٧. ولمعرفة الأفكار الأساسية حول هذا الموضوع، من المفيد مراجعة الصفحات ١٧٥ - ١٨٧ من كتاب «المادية التاريخية...»، المذكور سابقاً.

(٤٧) - المرجع السابق، صفحة ١٧٩. ومن أجل المزيد من التفاصيل، من المفيد مراجعة كتابي غوردون تشايلد: «أوروبا ما قبل التاريخ»، نشر بايو، باريس، ١٩٦٢، وخاصة الفصل السابع. و «مولد الحضارة»، جنيف، ١٩٦٤، الفصل التاسع. أنظر أيضاً الجزء الأول من كتاب مارتن بيرنال: أثينا السوداء... مرجع مذكور.

(٤٨) - ج. برنت: فجر الفلسفة اليونانية، لندن، ١٩٦٣، صفحة ١٣٠.

(٤٩) - جورج سارتون: تاريخ العلم. هارفرد، ١٩٥٢، صفحة ٦٦.
(٥٠) - أ. وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلم، الترجمة العربية، القاهرة، ١٩٣٦، صفحة ٧.
(٥١) - سالومو لوريا: بدايات فكر يوناني. دار النشر الأكاديمية، برلين، ١٩٦٣، صفحة ٧. وقد ذكرها طيب تيزيني في كتابه «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، نشر دار دمشق، ١٩٧١، صفحة ٧.

من أجل معرفة إنجازات الشرق الحضارية وأثرها في ولادة الحضارة اليونانية، إضافة إلى العوامل الذاتية الخاصة، يمكن الرجوع إلى الفصل الثاني من كتابنا «الفلسفة والانسان»، نشر دار الانسانية، بيروت، ١٩٩١، الصفحات ٨٣ - ١٠٠. وكذلك الوثائق الهامة التي إعتمد عليها بيرنال لاثبات الجذور الشرقية لهذه الحضارة، في الجزء الثاني من كتابه المذكور سابقاً.
(٥٢) - جان سوره - كانال: «معضلات نظرية في دراسة المجتمعات الطبقية الأولى». مقالة منشورة في مجلة أبحاث دولية، العدد ٥٧ - ٥٨، الصفحة ١٣. مذكورة في كتاب «المادية التاريخية وتاريخ الحضارات»، مرجع مذكور، صفحة ١٨٤.
(٥٣) - إيريك هوبسبوم: من الاقطاعية إلى الرأسمالية، مجلة أبحاث دولية، العدد ٣٧. نقلاً عن المرجع السابق، الصفحات ١٨٤ - ١٨٥.
(٥٤) - هشام جعيط: أوروبا والاسلام، ترجمة طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، صفحة ١٢٥.
(٥٥) - إدوار سعيد: الاستشراق. ترجمة كمال أبو ديب، دمشق، ١٩٨١، صفحة ٨٩.
(٥٦) - المرجع السابق، صفحة ١٠١. ويميّز إدوار سعيد بين علاقة الغرب بالهند وعلاقته بالاسلام، حيث يعتبر، في الصفحة ١٠٢، أنه «كان ثمة دائماً الهند، حيث سيطرت أوروبا، وبشكل رئيسي انكلترا، بعد فترة طويلة (١٦٠٠ - ١٧٥٨) من النشاط التجاري أساساً، بصفتها قوة محتلة، وإن كانت البرتغال قد أرست القواعد الأولى للوجود الأوروبي في أوائل القرن السادس عشر. غير ان الهند نفسها لم تشكل مرة واحدة تهديداً محلياً لأوروبا. بل، على العكس من ذلك، لقد كان إنهيار السلطة المحلية في الهند وتحولها إلى مسرح للتنافس بين الدول الأوروبية وللسيطرة الأوروبية السياسية المباشرة، السبب في أن أوروبا أصبحت قادرة على معاملة الشرق الهندي بذلك التعالي الامتلاكي - دون أن تعامله أبداً بذلك الحسّ بالخطر الذي إحتفظت به أوروبا للاسلام».
(٥٧) - **L - HALPHEN: Les barbares, des grandes invasions aux conquetes Tur ques du X1 e- siècle, paris, 1926.**
(٥٨) - **Edward Gibbon: Decline and Fall of the Roman Empire. Ed. J.B. Bury, 1908.**

وقد حلّل إدوار سعيد رأي غيبون في الصفحة ١٠٢ من كتابه «الاستشراق»، مرجع مذكور، مع الاشارة إلى أن رأي غيبون يظهر معتدلاً بالمقارنة مع كتاب هالفن المذكور أدناه. فقد كان رأيه متشائماً كما كانت عظمة روما، بالنسبة إليه، موضع شك وتساؤل.
(٥٩) - مونتغمري واط: فضل الاسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣، الصفحات ٩ - ١٠. والجدير ذكره أن كتاب واط هذا ليس سوى قراءة حديثة جداً حول هذا الموضوع، ولذلك رجعنا إليه. وقد كتب كثيرون قبله حول مساهمة الحضارة الاسلامية في نهضة الغرب، من أمثال زيغريد هونكه، ول ديورانت، دومينيك وجانين سورديل،

روجيه دي باسكيه، روجيه غارودي، هنري بيرين، جوزف شاخت، برنارد لويس، هاملتون جب، لويس غارديه، اندريه ميكيل، موريس لومبارد، مارسل بوزار، ليفي بروفنسال وغيرهم، وإن إختلفت وجهات نظرهم حول هذا الموضوع، إلّا أنهم بالاجمال أكدّوا هذه المساهمة. وقد ذكرنا أعمالهم في أمكنة أخرى، وبالتالي، فالاكتفاء بواحد منهم لا يؤثر على عمل الآخرين.

(٦٠) - حول العلاقة بين الأرض والسماء والجسد والروح، راجع كتاب زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨١، صفحة ٢٢٣. راجع أيضاً قراءة محمد شيّا لكتاب واط المذكور، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، صفحة ٢٥٧.

(٦١) - مونتغمري واط: فضل الاسلام. . . مرجع مذكور، صفحة ٥٨.

(٦٢) - المرجع السابق، صفحة ٦٥.

(٦٣) - حول هذا الموضوع، راجع الفصل الخاص بالمعرفة الطبية في كتاب زيغريد هونكه، وكذلك كتاب واط، الصفحة ٣٧ وما بعدها.

(٦٤) - مونتمغمري واط: فضل الاسلام. . . مرجع مذكور، صفحة ٣٨.

وقد تناول عدد من المستشرقين أثر الحضارة الاسلامية في نهضة الغرب وحضارته، وقدموا مساهمات بناءة في هذا المجال. وعلى سبيل المثال وليس الحصر، يمكن الرجوع إلى العمل الجماعي الذي أشرف عليه جوزف شاخت: تراث الاسلام، وخاصة من ناحية تأثير الاسلام على الايمان المسيحي، الصفحات ١٤٠ - ١٤٣؛ والأثر الحضاري العام الذي تركه الاسلام في صقلية وكريت وإيطاليا وإسبانيا والجزر اليونانية، في الفصل الخاص الذي كتبه غابر يللي بعنوان: الاسلام في عالم البحر الأبيض المتوسط. إضافة إلى مساهمة شاخت نفسه في تحليل المساهمة الحضارية الاسلامية في ميادين الزراعة والتجارة في أوروبا، الصفحات ٢٠٤ - ٣١٥. . .

(٦٥) - مراجعة محمد شيّا لكتاب واط المذكور، الفكر العربي، عدد ٣٢، صفحة ٢٥٨. ويقول واط نفسه مستخلصاً: «حين يستذكر الانسان جيداً وقائع المواجهة في القرون الوسطى بين العالم المسيحي الغربي والاسلام، فانه من الطبيعي أن يجد أن اثر الأسلام على العالم المسيحي الغربي، هو أكبر بكثير مما اعتدنا تقييمه. فالاسلام لم يشارك أوروبا الغربية كثيراً من الانجازات والاكتشافات وحسب، ولم يحفّز العقل الأوروبي في العلم والفلسفة فقط؛ وإنّما هو إستثار في أوروبا شعوراً بالذات. ولأن أوروبا كانت تقاتل الاسلام، فقد بالغت في إعتمادها على التراث اليوناني والروماني على حساب التراث (العربي). ولذلك فانه الآن لمطلب مهم لنا، نحن الأوروبيون الغربيون، بينما نسير نحو عصر العالم الواحد، أن نصحّح تصوراتنا الخاطئة، وان نعترف كليّة بِدَيْننا للعالم العربي والاسلامي». صفحة ٨٤.

(٦٦) - هشام جعيط: أوروبا والاسلام، مرجع مذكور، صفحة ١٧٢.

(٦٧) - زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، مرجع مذكور، صفحة ٤٨٣.

(٦٨) - المرجع السابق، صفحة ٥٤١.

(٦٩) - راجع حول هذا الموضوع مداخلة غارودي: من إنفصال الغرب إلى حوار الحضارات المذكور سابقاً.

(٧٠) - ذكرها ميشال دوفيز في كتابه: أوروبا العالم. . . مرجع مذكور، صفحة ٢٠.

(٧١) - مونتسكيو: روح القوانين، الأعمال الكاملة، نشر لوسوي، باريس، ١٩٦٤، صفحة ٦٣٠ من الطبعة الفرنسية. وبالنسبة للنص العربي، صفحة ٢١ من المرجع السابق.

(٧٢) ـ بهذه العبارات يصف قاموس تريفو اليسوعي وموسوعة دالامبير وديدرو،أوروبا والأوروبيين. أنظر المرجع السابق، صفحة ٢٢.

(٧٣) ـ ألبرت شفيتسر: فلسفة الحضارة، مرجع مذكور، الصفحات ٣٠ ـ ٣١.

(٧٤) ـ المرجع السابق، صفحة ٢٧.

(٧٥) ـ هشام جعيط: أوروبا والاسلام، مرجع مذكور، صفحة ٤٩.

(٧٦) ـ ويتابع شفيتسر قائلاً: « وثمة آخرون إستمروا في طريق اللاحب، لكن في صمت. لقد حملهم ذكاؤهم ونفاذ بصيرتهم على التزام العزلة. ومن الواضح الآن لكل ذي عينين ان الحضارة بسبيل الانتحار. وما بقي منها لم يعد في أمان. انها لا تزال قائمة لأنها لم تتعرض للضغط المدمر الذي طغى على التبعية، لكنها كالبقية بنيت على شفا جرف هاو، ومن المحتمل ان يجرفها إلى إنهيار جديد...». فلسفة الحضارة، مرجع مذكور، صفحة ١٢.

(٧٧) ـ ألبير ميمي: صورة المستعمِر والمستعمَر، مرجع مذكور، صفحة ١٠٩.

(٧٨) ـ هيرمان كان، بالاشتراك مع آخرين: العالم بعد مائتي عام، الثورة العلمية والتكنولوجية خلال القرنين القادمين. ترجمة شوقي جلال، نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ٥٥، الكويت، تموز ـ يوليو ١٩٨٢، صفحة ٩.

(٧٩) ـ المرجع السابق، صفحة ١٠.

(٨٠) ـ وقد صدر الأول بتأليف كلود ليفي ـ ستروس بعنوان: العرق والتاريخ، نشر اليونيسكو، باريس، ١٩٥٢. والثاني بتأليف ميشال ليريس بعنوان: العرق والعلم، نفس الناشر، باريس ـ كولومبيا، ١٩٥١، وقد ناقش كافين رايلي هذين الرأيين في فصل خاص من كتاب: الغرب والعالم، الجزء الثاني، الصفحات ٩٨ ـ ١٣٩. وسوف يشكل هذا الفصل مرجعاً أساسياً لهذه المسألة.

(٨١) ـ نقلاً عن الغرب والعالم، الجزء الثاني، مرجع مذكور، الصفحات ٩٩ ـ ١٠٠.

(٨٢) ـ المرجع السابق، صفحة ١٠٠.

(٨٣) ـ المرجع السابق، صفحة ١٠٢.

(٨٤) ـ المرجع السابق، صفحة ١٠١. ويؤكد «رايلي» هذه الفكرة بقوله انه « عندما فتحت القوات اليونانية تحت إمرة الاسكندر فارس والهند، تزوج عشرة الاف جندي من نساء هنديات من الهندوكيات، وتزوج اسكندر نفسه أميرتين فارسيتين. ولما كانوا يتصورون انهم يحملون مزايا الثقافة والحضارة اليونانيتين معهم، فقد كانوا يعرفون ان أبناءهم وبناتهم سوف يشبون مثل اليونانيين الآخرين، فلم تكن أية مخاوف تساورهم من ان يأتي نسلهم أقل إنسانية أو انه قد يفسّد «الجنس» أو «الدم» اليوناني».

(٨٥) ـ المرجع السابق، الصفحات ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٨٦) ـ R. Preiswerk et d. Perrot: Ethnocentrisme et Histoire; Ed. Anthropos. Paris, 1975, P. 49.

(٨٧) ـ William G. Sumner: Falkways. New york, Ginn. 1953, P. 18.

(٨٨) ـ حول هذه الفكرة راجع كتاب المركزية العرقية والتاريخ، مرجع مذكور، صفحة ٥٠.

(٨٩) - المرجع السابق، صفحة ٥١.

(٩٠) - L. Poliakov: Le racisme; Ed. Seghers, Paris, 1976, P.30.

وحول فكرة اكتشاف المتوحشين، وعالمية المركزية العرقية، وكذلك العلاقة بين العرق والثقافة، من المفيد مراجعة كتاب كلود ليفي ـ ستروس:

- Claude Lévi- Strauss: L'Anthropologie structurale deux; Ed. plon Paris, 1973, PP. 377 - 422.

(٩١) - ليون بولياكوف: العنصرية، مرجع مذكور، صفحة ٣١.

(٩٢) - حول هذا الموضوع راجع:

- Frantz Fanon: Peau noire, Masques blancs; Ed. Seuil, Paris, 1971.

- O. Mannoni: Psychologie de la colonisation; Ed. Seuil, Paris, 1950.

- C. Duchet et P. de Comarmond: Racisme et société; Ed. Maspéro, Paris, 1969.

(٩٣) - يحدد غوردن البورت هذه العبارة ضمن تمييزه لخمسة أنواع من النشاط السلبي تجاه جماعة عرقية معينة: ١) الهجمات اللفظية (التعبير المضاد Antilocution)، ٢) المنع الذي يمكن أن يؤدي إلى العزل المكاني حيث تجد الجماعة ضحية العنصرية نفسها معزولة في غيتو؛ ٣) التمييز الذي يستهدف حرمان الجماعة ضحية العنصرية من بعض حقوقها أو إمتيازاتها الاجتماعية؛ ٤) الهجوم الجسدي المباشر: ٥) التمييز المؤدي إلى الابادة. وللمزيد من التفاصيل، من المفيد مراجعة:

- Gordon W. Allport: The Nature of Prejudice; Ed. Anchor Books, 1958, PP. 14 - 15.

(٩٤) ـ المركزية العرقية والتاريخ، مرجع مذكور، صفحة ٥٥.

(٩٥) - حسين مؤنس: الحضارة. نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ١، كانون الثاني ١٩٧٨، الكويت، الصفحات ٤٤ ـ ٤٥.

(٩٦) ـ ارنولد توينبي: دراسة التاريخ، الجزء الأول، صفحة ٢٣٥ وما بعدها. نقلاً عن المرجع السابق، الصفحات ٤٥ ـ ٤٦.

(٩٧) ـ المرجع السابق، صفحة ٤٧.

(٩٨) ـ للمزيد من التوضيح حول هذه المسألة، من المفيد مراجعة الفصل الثالث من كتاب ارنست كاسيرر: الاسطورة والدولة، ترجمة أحمد حمدي محمود، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥. وحول رأي غوبينو أيضاً، أنظر المرجع السابق، صفحة ٤٤.

(٩٩) - للوقوف على أسس هذه الثنائية في الديانة الزرادشتية، من المفيد مراجعة:

- Jacques Duschène - Guillemin: Zoroastre; Ed. Maisonneuve, Paris, 1948.

- Ohrmazd et Ahriman: l'Avanture dualiste dans l'Antiquité; Ed. P.U.F. Paris, 1953.

(١٠٠) ـ حسين مؤنس: الحضارة، مرجع مذكور، الصفحات ٤٣ ـ ٤٤.

(١٠١) - كافين رايلي: الغرب والعالم، مرجع مذكور، الجزء الثاني صفحة ١١٧.

(١٠٢) - ـ المرجع السابق، صفحة ١٠٨.

(١٠٣) ـ المرجع السابق، صفحة ١١٤. وحول العنصرية البيضاء من خلال هذه المسرحية، من المفيد مراجعة تحليل رايلي لها في الصفحات ١١٢ ـ ١١٦. وقد كتب شكسبير هذه المسرحية

سنة ١٦٠٤، بعد ان استوحى مضمونها من قصة زواج قائد أفريقي من فتاة شقراء من البندقية.

(١٠٤) ـ المرجع السابق، صفحة ١٠٨ وما بعدها.

(١٠٥) ـ المرجع السابق، صفحة ١٢٠.

(١٠٦) ـ المرجع السابق ، صفحة ١٢١. ويعتبر «رايلي» ان هذا الموقف سوف يشكل أساس السياسة الاسبانية ـ البرتغالية إزاء السكان الأصليين لأمريكا الجنوبية والأفارقة المسترّقين بعد الابادة، تمييزاً عن سياسة الشماليين، الانجليز خاصة، التي كانت أكثر تحاملاً وعنصرية ووحشية. أنظر مقارنته بين هذين الموقفين في الصفحات ١٢٢ ـ ١٣٥.

(١٠٧) ـ المرجع السابق، صفحة ١٠٦.

(١٠٨) ـ يقول رايلي انه «برغم ان العنصرية ظاهرة قديمة للغاية، فان العنصرية البيضاء في المجتمع الغربي الحديث عنيفة بصفة خاصة». المرجع السابق، صفحة ٩٨.

(١٠٩) - المرجع السابق، الصفحات ١٠٤ ـ ١٠٦.

(١١٠) - البير ميمي: صورة المستعمِر والمستعمَر، مرجع مذكور، صفحة ٩٤.

(١١١) - ذكرها ادوار سعيد في كتابه: الاستشراق، مرجع مذكور، الصفحات ٦٩ ـ ٧٠.

(١١٢) - البير ميمي: صورة المستعمِر والمستعمَر، مرجع مذكور، صفحة ٩٨.

(١١٣) - Albert Memmi: Le racisme; Ed. Gallimard, Paris, 1982, P. 15.

(١١٤) - المرجع السابق، صفحة ١٩.

(١١٥) - المرجع السابق، صفحة ٢٩.

(١١٦) - فرانز فانون: سوسيولوجية ثورة. ترجمة ذوقان قرقوط، نشر دار الطليعة، بيروت. ١٩٧٠.

(١١٧) - ادوار سعيد: الاستشراق، مرجع مذكور، صفحة ٣٦.

(١١٨) - Samuel C. Chew: The Grescent and the Rose; New york oxford University Press, 1937, P. 13.

وكذلك مقالة محمد عصفور: صورة الاسلام والمسلمين في الأدب الغربي حتى القرن الثامن عشر، المنشورة في مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الرابع، الكويت، آذار ـ مارس ١٩٨٧، صفحة ١٣٩.

(١١٩) ـ المرجع السابق. ويمكن الرجوع للنص الانكليزي في الصفحات ٢٠٤ ـ ٢٠٥ من كتاب:

- The Conventional Saracen of the Songs of Geste; Speculum, 17, 1942.

(١٢٠) ـ البير ميمي: صورة المستعمِر والمستعمَر، مرجع مذكور، صفحة ٨٧.

(١٢١) ـ ادوار سعيد: الاستشراق، مرجع مذكور، صفحة ٩٢.

(١٢٢) ـ وتجد هذه الحقيقة إثباتها في أن «العدد القليل من الجزائريين الذين تجنسوا بالجنسية الفرنسية حسب قانون ١٨٦٥»، وكذلك الجزائريين الذين أفلح المبشرون في تنصيرهم وأصبحوا كاثوليك... «لم تتغير نظرة المستوطنين الأوروبيين إليهم حيث سموهم «بالمسلمين الكاثوليك»، ورفضوا أن يكونوا معهم أغلبية في المجالس البلدية المشتركة، وهذا يدل على أن كلمة مسلم في ذهنهم لا تعني ديناً بل تعني ذلك الجنس المحتقر: جنس السكان الأصليين». كذلك نرى نفس التعبير يتكرر في مذكرة رفعها المجلس الاستشاري بالجزائر سنة ١٩٠٣ إلى الحكومة الفرنسية والتي يطالب فيها «المستوطنون الأوروبيون بان لا تعطي

الحكومة «المسلمين الكاثوليك» نفس الحقوق التي يتمتّع بها الكاثوليك الفرنسيون».

حول هذا الموضوع راجع كتاب تركي رابح. الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، نشر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤، الصفحات ٢٧ ـ ٢٨.

راجع أيضاً كتابيّ صلاح العقّاد: «المغرب العربي»، نشر مكتبة الانجلو، القاهرة ١٩٦٦، الصفحات ١٦٦ ـ ١٦٧؛ و «مغرب الاستعمار الفرنسي»، نشر القاهرة ١٩٦٦، بدون تاريخ، القاهرة، صفحة ٩١.

ويمكن أيضاً الرجوع إلى مقالنا المنشور في مجلة الباحث، العدد ١٤، كانون الأول ـ ديسمبر ١٩٨٠، الصفحات ٧٦ ـ ٧٩ الخاصة بالمسلمين الكاثوليك.

(١٢٣) ـ البير ميمي: صورة المستعمِر والمستعمَر، مرجع مذكور، صفحة ٨٠.

(١٢٤) ـ المرجع السابق، صفحة ٨١.

(١٢٥) ـ فلسفة الحضارة. مرجع مذكور، الصفحات ٢٦ ـ ٢٧،

(١٢٦) ـ البير ميمي، المرجع المذكور، الصفحات ٧٣ ـ ٧٤.

(١٢٧) ـ المرجع السابق، صفحة ٥٣.

(١٢٨) ـ المرجع السابق ، صفحة ٥٦. وينقل ميمي عن مدرّس شيوعي قوله بشكل ساخر: «لماذا لا نلبس الشاشية في البلاد العربية، ولا نصبغ وجوهنا باللون الأسود في بلدان افريقيا؟» ويقول في مكان آخر، صفحة ٦٩: «لقد حدثني أحد المستعمِرين اليساريين وهو بعيد عن أية شبهة قال: أشعر مع الاستعماريين الأوروبيين بإرتياح أكبر بكثير مما أشعر به مع أي فرد من المستعمَرين».

(١٢٩) ـ جان بول سارتر، مقدمة كتاب البير ميمي، المرجع السابق، الصفحات ٢٦ ـ ٢٨.

(١٣٠) ـ يقول روجيه غارودي: «أنا أطلق عبارة «الشر الأبيض» على هذا الجانب من الدور المشؤوم الذي نهض به الانسان الأبيض في التاريخ».حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٨.

علموية الغرب والألوهية

I ـ نهضة «المادة» :

عندما باشر الغرب في بناء حضارته الحديثة، كانت «المادة» قد تحكّمت بوسائل هذا البناء وغاياته، كما أعطته أبعاده الذاتية والعالميـة. فقد شكّلت «المـادة» عصب النهضة، أصل وتواصل الحضارة، ازدهار المجتمع وأزماته، إستقرار الدول وحروبها، نشوء القوميات ووحدتها وتنافسها وحدودها؛ كما نسجت شبكة العلاقات التي أقامها الغرب، ولا يزال، مع بقية العالم.

وقد أرخت «المادة»، أيضاً بكل أثقالها على نهضة المعرفة. فالعقلانية تربّعت على قمة النظام الفكري للنهضة في اللحظة التي كانت فيها «المادة» تأسيساً للحضارة. فلم يعد العقل مقموعاً بعقيدة الكنيسة، كما لم يعد مهتماً بالبحث عن جدوى الايمان بالوهيّة تنتظم وفق مبادئها حركة البشر والعالم. فقد افترض العقل ان الواقع هو ما يثبت العلم وحده انه كذلك. وطالما ان الواقع العلمي لا يتجاوز الطبيعة المادية المحسوسة للأشياء، فان العقل بات تعبيراً تاريخياً عن سيادة «المادة»: فقد أنتج مفهوماً للدولـة يترجم شرعية التوازن المجتمعي بدون الحاجة إلى «نصّ» أو «مرجعية» دينية ـ كنسية. وأسّس مجتمعاً تنتظم حركته وعلاقاته وفق مبادىء «المادة»، بما هي موضعة جـديدة لمبادىء السوق والثروة والسلطة والملكية والمصلحـة الشخصية والتقـدّم المجتمعي العام، بدون الحاجة إلى أخلاق مسيحية أو قيم دينية أو انتظار تعويض ما في مملكة السماء. كما أدخل العقل إلى الذات البشرية إيماناً بقيمة مملكة الأرض وثقة مطلقة بفوائد المادة، بحيث يصبح الاقبال على الدنيا بمثابة استجابة طبيعية لضرورات عقلية. الأمر الذي أخرج هذه الذات من روحانية الاستسلام والانتظار إلى عالم المادة حيث السيادة للمصلحة الشخصية والشهوات والطموح إلى الثروة والسلطة. كما أعطى لكل ذات رؤية ووسيلة وغاية تتفّق مع عالم المادة، بحيث تصبح علاقات البشر فيما بينهم محكومة بالمادة وحدها، دون الحاجة إلى إحساس بالانسانية المشتركة أو العواطف أو

الخطيئة، وبدون العمل على أساس مبدأيّ الثواب والعقاب في «عالم آخر»، جاهد العقل لاثبات نفيه ودوره في تعطيل الارادة والتقدّم. . . وبذلك تكون «المادة» تأسيساً لعقلانية تغذّي حضارة قائمة على انفصالات متعددة: إنفصال شرعية الدولة ـ السلطة عن مبادىء المسيحية، لكي تقوم على مبادىء الانسان وحده. انفصال المجتمع عن أخلاقياته الناظمة لعلاقاته الانسانوية، لكي يقوم على أخلاق السوق وحده. إنفصال البعد الروحي للانسان عن بعده المادي، لكي تصبح الذات قائمة على البعد المادي وحده. وتجسّد هذه الانفصالات بدورها إنكسارات متعددة: إنكسار العلاقة بين الانسان وذاته وبين الانسان وأخيه الانسان.

ولم تكن هذه الانفصالات والانكسارات ممكنة الحدوث لولا الايجابيات التي أحدثتها ثورات العلم والعقل قياساً بوضعيتهما خلال العصور الوسطى. كما أنها لم تكن ممكنة التحقّق لولا مفاعيل المادة ـ الثروة التي انهالت على أوروبا من القارة الأميركية. وهذا يعني ان المادة كانت قوية إلى درجة سمحت لها بتوجيه كل شيء وفق منطقها: الدولة والمجتمع والانسان، العلم والعقل والحضارة، السياسة والاقتصاد والثقافة والأخلاق. . . ولم يكن بمستطاع أية قوة إيديولوجية أو اجتماعية أو أخلاقية الوقوف أمام سيل الفوائد المتدفّقة على الجميع من جراء هذه المتغيرات البنيوية العامة.

وكما وجّهت المادة نهضة الذات، فانها حدّدت أيضاً علاقة أوروبا بالعالم: شعوباً وثروات ومجتمعات وثقافات. وبالتالي لم تعد «المسيحية» كافية لتبرير استمرار تدفّق الثروات من الخارج، بقدر ما هي مقنعة أخلاقيات المادة بتبريرها العلاقة غير المتكافئة بين أوروبا وبقية العالم. وهنا، تغدو المسيحية وثورات العلم والحضارة مصادر قوة ذاتية مشروطة بالسيطرة على الخارج، وموضوعة بتصرّف الغرب الذي بات عاجزاً عن الاستمرار بدون هذا الخارج، بحيث أصبح الغرب، دولاً ومصالح ومجتمعات وأفراداً وحضارة، مرتبطاً بحاجة دائمة إلى استغلال الخارج، وتوجيهه وفق شروط النمو الداخلي.

وهكذا تؤسّس نهضة المادة ذاتية الحضارة وعالميتها. فقد تناسلت مؤسسات وأفكار ومسلكيات العلمانية من رحم مادية النهضة، حيث تهيمن أصولية الثنائي الثروة ـ القوة على جميع المنجزات الحضارية للنهضة، ولا تزال هذه الأصولية تتحكّم بالسياق التاريخي الداخلي لحضارة الغرب الحديث والمعاصر. ففي ثنايا الثروة ـ القوة تطوّرت تفاصيل الحضارة، بوسائلها وغاياتها، واخترقت طريقة الحياة في الغرب وطبعتها بطابعها، فكانت العلمانية نتيجة طبيعية لنهضة تتوالد أشكالها على إيقاع مفاعيل الثروة ـ

القوة وتمثّلاتها في رؤية جديدة للذات الحضارية. وبقدر ما كانت ذاتية الحضارة علامة على إبداعات متسارعة ومتعاظمة، بقدر ما كانت مفاعيل الثروة ـ القوة متحكّمة بمسار العلم والتقنيّات، ومهيمنة على تصرّفات الدول والجماعات والأفراد، ومستخدمة كل ذلك في سياق عالمية تخضع لمبادىء التجارة أكثر مما تنسجم مع أواليات تعميم الحضارة والتقدّم العلمي والمعرفي.

فقد جسّدت نهضة أوروبا بداية تاريخية لتراجع سلطة الكنيسة، كمؤسسة وإيديولوجية، ومهدّت لتطوّر نظام فكري وضع العقل في تناقض مع الايمان، بحيث تأتي النهضة في سياق وصول التوفيق بين عقلانية الارث اليوناني ولاهوتية الفكر الوسيطي إلى طريق مسدود. كما أسفرت مؤثرات المعرفة الاسلامية عن بلورة تدريجية لثورة علمية وتحرّر فكري لا يشترطان تناقضاً مع الايمان بالعقيدة المسيحية، خاصة وان هذه البلورة كانت قد قامت على اختمار تاريخي لتجربة معرفية وحضارية نمت في ظل عقيدة توحيدية مماثلة لعبت دوراً ملحوظاً في تشجيع البحث العلمي، وشكّلت روحانيتها أصلاً لحضارة عظيمة ظلّت لعدة قرون من أكثر الحضارات تأثيراً ومجاورة لأوروبا.

بيد ان نهضة أوروبا الفكرية لم تستلهم تكاملية العقل والايمان التي أسّست حضارة إسلامية شاملة، بقدر ما أخذت منها ثمرات المعرفة العقلية ـ العلمية لكي تدرجها في سياق تطوّر داخلي خاص، انتهى إلى انكسار العلاقة بين العقل والايمان، وذلك بتراجع الثاني أمام الأول. وهذا يعني ان الطبيعة الخاصة لهذا الانكسار لا تستمد مبرّراتها من علاقة العقل بالايمان، بشكل عام، بقدر ما تستمدّها من خصوصية التطوّر التاريخي لأوروبا وموقعية المسيحية في هذا التطوّر. ذلك ان تطوّر العلم والحضارة في الصين والهند وفارس وبلاد ما بين النهرين، وفي العالم الاسلامي المعاصر لتطوّر أوروبا، وفي حضارات أخرى كثيرة ومختلفة ومتباعدة، لم ينتج عن صراع ضد الدين ومؤسساته وقوانينه، وإنّما جسّد ـ هذا التطوّر ـ ذروة التكامل بين الانتاج الحضاري العام وأصوله الروحانية والمعتقدية. وبالتالي، فإن تناقض العقل مع الايمان يميّز خصوصية النهضة والحضارة في الغرب، أكثر مما يعبّر عن علاقة تناقض طبيعي وحتمي بين العقل والدين، في كل زمان ومكان.

وهكذا، قامت نهضة أوروبا على خصوصية نافرة. فالمسيحية تحوّلت من عقيدة توحيدية إلى إيديولوجية دولة، منذ اعتناق الامبراطور الروماني قسطنطين لها إلى بداية العصر البرجوازي. وهذا يعني أن دور العقيدة في توحيد المجتمع على قاعدة المساواة والعدل والمحبة سوف يتراجع أمام دورها كإيديولوجية تبرّر وتدعم تبعية المجتمع الأهلي

للدولة ومؤسساتها وأصحابها ومصالحها. كما أن كل تفكير في مبادىء هذه العقيدة وطرق تطبيقها والغايات المؤدية إليها بات محصوراً بفئة خاصة؛ ولا يرجع هذا التخصيص إلى عدم قدرة العامة من الناس على تعقّل العقيدة، بقدر ما يرجع إلى حاجة الدولة إلى أن يكون كل تفكّر في العقيدة متناسباً مع وضعيتها كإيديولوجية، ومنسجماً مع مصالح الدولة، قبل أي شيء آخر. وبديهي أن يؤدي هذا التخصيص إلى حرمان المجتمع والأفراد من حرية التفكير والرأي، سواء أكان هذا الحرمان يطال أمور اللاهوت والعقيدة أم أمور الناسوت والمجتمع.

ومما لا شك فيه، فان نظرة الدولة إلى حرية كهذه لم تخرج عن تقدير مسبق لنتائجها السلبية ضد هيمنة الكنيسة وأمراء الاقطاع. وبالتالي، فان الموقف من العقل واكتشافات العلم وحرية الرأي لا يصدر عن نصّ مقدس بقدر ما يعبّر عن مخاوف سلطوية، كانت ترى في نهضة الفكر والمجتمع تهديداً مباشراً لسيادة الدولة وطريقة سياستها الداخلية والخارجية.

في المقابل، كان المجتمع ينظر إلى هذا الحرمان كعلامة على عدم قدرة المسيحية على مواكبة التطور التاريخي، وبالتالي، بات يرى في العقيدة عقبة في طريق المستقبل. وقد أدى هذا الأمر إلى وضع مسار النهضة العلمية والمجتمعية في تناقض مع مسوّغات العقيدة المسيحية، أكثر مما هو ترجمة لتناقض النهضة نفسها مع مصالح الفئات الماسكة زمام السلطة والمجتمع.

وبذلك، بدأت النهضة تنمو وسط حاجة متناميّة للتحرّر من جمود العقيدة، إضافة إلى أنها كانت ترى في العقيدة مرآة لسلطة الكنيسة والاقطاع، بحيث تصبح النهضة مشروطة بالانتصار على العقيدة والدولة معاً، أي على سلطة البابوات والأمراء. وإلى هذه المفارقة الخاصة، ينبغي الرجوع لفهم أواليات الصراع بين العقل والايمان، وبدايات التجربة العلمانية في السياسة والاجتماع والاقتصاد والأخلاق وطريقة الحياة والنظرة إلى الذات...

لا يؤدي هذا الاستخلاص المكثّف إلى القول إنّ الصراع بين العقل والايمان كان حتمياً لأن المسيحية نفسها لا تسمح بتعايش وتكامل الايمان مع العقل، بقدر ما هو حتمي الصراع بين حرية التفكير ومصالح الدولة التي وجدت في المسيحية إيديولوجية تستخدمها في وجه كل محاولة تستهدف الحدّ من نفوذها. وفي هذا السياق، لا تأتي ثورات العلم كإثبات لعقم الايمان، وحرية التفكير كتناقض مع جمود العقيدة، إلّا في اللحظة التي رأت فيها القوى الاجتماعية الصاعدة ان مصالحها تفترض توجيه ضربة

مزدوجة ضد الكنيسة والاقطاع معاً، هذه الضربة هي التي ساهمت في توجيه النهضة وفق مصالح البرجوازية الصاعدة والنسق الرأسمالي الناشيء.

إنطلاقاً من هذه المصالح ـ المادية أساساً ـ سوف تؤسّس النهضة حضارة وتقدّماً يخدمان هذه المصالح بالدرجة الأولى. ولما كانت هذه المصالح تفترض الاهتمام بالأرض أكثر من السماء، بالمادة أكثر من الروح، فان المسيحية تصبح عائقاً ينبغي إزالته. وبما ان هذه المصالح لا تتحقق إلاّ من خلال نهب ثروات الآخرين، فان المسيحية تصبح حاجة ينبغي الاحتفاظ بها لتوظيفها في الخارج. وسط هذه العلاقة التناقضية، باشرت أوروبا نهضتها الشاملة: غلبة عقلانية «الناسوت» وقيمة الدنيا والمادة على مسوّغات «اللاهوت» والعالم الآخر والروح، في الداخل. يقابلها استخدام ايديولوجي للمسيحية، في الخارج، حيث يكمن المصدر المادي للغلبة والازدهار معاً. وكما ذكرنا في صفحات سابقة، فان نهضة الغرب أعقبت تدّفق ثروات «الخارج»، منذ الاكتشافات البحرية الكبرى؛ بيد أن هذه الثروات لم تكتف بمردودها الاقتصادي، بقدر ما تجاوزته وأدرجته في سياق إعادة ترتيب علاقات السلطة والمجتمع والفكر وفق صياغة جديدة، لم تكن بدورها ممكنة الحدوث لولا الرخاء المادي الذي انتعشت به أوروبا بفضل هذه الثروات نفسها. وخاصة، عندما أدّت هذه الصياغة المجتمعية إلى ولادة طبقة وسطى عرفت كيف تستفيد من هذا الفائض المادي، وذلك في منازعتها للقوى المسيطرة سياسياً واقتصادياً وإيديولوجياً. ومن خلال هذه الطبقة الجديدة، سوف تتعرّف أوروبا على مولودها الجديد، الرأسمالية، الذي سيخرج من هذه المنازعة منتصراً على الاقطاع والكنيسة، بعد أن تسلّح بالثروات الهائلة القادمة من الخارج، وبثورات العلم والتقدّم المجتمعي والمعرفي في الداخل...

وفق هذا السياق، كانت النهضة تأسيساً للحضارة، تماماً كما كانت الرأسمالية خلاصة تراكم مزدوج: تراكم ثروات الخارج في الداخل، وتراكم ثورات العلم والعقل في الداخل وتوظيفها في الخارج لضمان تدفق الثروات. وهذا يعني، بالدرجة الأولى ان حضارة الغرب قامت على أساسين متكاملين، نهضة الداخل وثروات الخارج. كما تجمعهما غاية واحدة، التي تمثلت بالمادة، بتحصيلها وتصنيعها والمتاجرة بها والاستفادة منها وتطويرها بما يخدم «الداخل» وحده دون سواه. وبذلك، تكون الحضارة الغربية قد وضعت «المادة» في صميم تشكّلها كخصوصية ذاتية وإنموذج عالمي في نفس الوقت.

وقد تمثّلت الأصولية المادية لهذه الحضارة في حرص الرأسمالية على توجيه

النهضة وجهة دنيوية، أدّت إلى عزل الأخلاقية المسيحية عن علاقات الانتاج والعمل والاستغلال المرافق لهما، كمقدمة لعزل المسيحية، كعقيدة، عن إدارة شؤون الدولة والمجتمع، لكي تنتقل هذه الادارة إلى الرأسمالية نفسها، كنظام سياسي ـ مجتمعي يعمل وفق منطق «السوق» وحده. بحيث يصبح هذا «السوق»، حيث السيادة للمادة مطلقة وشاملة، مصدراً لأخلاقيات جديدة، يرجع إليها الناس في موقفهم تجاه ذواتهم وتجاه الآخرين، في نظرتهم الجديدة إلى الحياة كما في طريقة تعاملهم فيما بينهم.

وقد إختصر الفيلسوف الانكليزي «هوبز» (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) هذا التوجيه الرأسمالي للدولة والمجتمع، للأفراد والجماعات، انطلاقاً من محورية المادة ـ السوق، حيث يعيش الناس في «غابة المنافسة». فقد حوّلت عناصر «السوق»، الملكية الخاصة والعمل المأجور والبحث عن الثروة، المجتمع كله إلى غابة، حيث يكون كل إنسان «ذئباً لأخيه الانسان»، وحيث تتحوّل العلاقات الاجتماعية إلى «قيم مالية». وبالتالي، فان منطق السوق سوف يختزل المجتمع في «صفقات ومعاملات»، كما سوف يجعل من ابداعات البشر وعواطفهم وعلاقاتهم الاجتماعية بدون أية قيمة أو فاعلية، وذلك بعد ان تحوّلوا، برأي «هوبز»، إلى «حيوانات ذات غرائز أساسية» أو إلى «آلات حاسبة عاقلة». وعندما تصبح الأخلاق اختزالاً لصفات شخصية، وتصبح العدالة مجرد صفقة رابحة، فهذا يعني ان الأخلاق برمتها باتت خاضعة لمنطق السوق، الذي يتحكّم بها ويعمّم ذاته من خلالها. وتصل أخلاقيات السوق إلى نتيجة منطقية أخرى وهي القائلة بمبدأ القوة الحافظة للثروة أو المساعدة على تحصيلها. فكما الثروة المادية تكون مصدراً للقوة والسلطة، كذلك القوة تصبح شرطاً لتحصيل الثروة. ذلك ان أخلاق السوق كانت قد وضعت قوة الانسان وثروته في علاقة وجودية وعضوية، بحيث يصبح تحقيق المصلحة أو إشباع الرغبات أو تحصيل فائض في الملكية والمال مشروطاً بالقوة.

وبالتالي، فكل شيء أصبح خاضعاً لمبدأ المساومة والعرض والطلب، والأقوى هو الذي يبيع بسعر أعلى... ولم تعد علاقات الناس ومسلكياتهم محكومة بالمحبة والعواطف المشتركة. وعلى حدّ تعبير «هوبز»، في كتابه «التنين»، فان سلوك الانسان بات «يهدف إما إلى الكسب أو المجد، أي ان الدافع وراء سلوكنا ليس محبة رفاقنا بقدر ما هو حبنا لأنفسنا». واذ تسيطر ذهنية الكسب والمجد على السلوك البشري، فان البشر سرعان ما يتنافسون فيما بينهم من أجل الثروة والنفوذ، دون اللجوء إلى أخلاقيات تبعد عن هذا التنافس عوامل الانقسام والأنانية والعنف: «الشرف هو أي شيء نملكه، أو أي شيء نفعله، أو أية صفة نتصف بها، ويكون دليلاً على القوة وعلامة عليها... فالسيطرة

والانتصار أمران شريفان، لأننا نحصل عليهما بالقوة. . . والثروات شريفة لأنهـا هي القوة»[١].

بهذه العبارات، اختصر «هوبز» التوجيه الرأسمالي الناشيء للنهضة والحضارة. ففي الداخل كان هذا التوجيه يبرّر كافة أشكال الصراع ضد الكنيسة ونظام الاقطاع، ويؤسّس لكافة أنواع التناقض المجتمعي ويقدم مسوّغات إيديولوجيـة لسلطة جديـدة تشـرّع التنافس والانقسـام والاستغلال وتجـريد الانسـان من ذاته وأخـلاقياتـه. وفي الخارج، ترافق هذا التوجيه مع تعاظم العنف والابادة ونهب الثروات وتدمير الثقافات.

ومما لا شك فيه، إن المسيحية، كعقيدة ونظرة إلى الحياة والعالم، كانت تمثّل تحدّياً لهذا التوجيه. وبالتالي، لن تحقّق النهضة غـاياتهـا الرأسمـالية إلّا من خـلال التخلّص من هذه «المسيحية»، بما هي معطى اخـلاقي لسلوكيات الأفـراد والدول، يتعارض مع السلوكيات التي باتت مؤسّسة على منطق السوق ـ المادة، ومع سلطات تستمد شرعيتها من الثروة والقوة أكثر مما تعبّر عن شرعية الهية لسلطة بشرية.

وقد أنتجت النهضة علمانية شاملة في اللحظة التي تمكّنت فيها الرأسمالية من فرض أخلاقياتها، أكثر مما عبّرت العلمانية نفسها عن كونها التطوّر الطبيعي لأخلاقيات مسيحية ومنظومة فكرية مجتمعية لم تعد ملائمـة لتطوّر العصر. تماماً كما استخدمت الرأسمالية ثورات العلم والعقل في سياق تعميم نظرتها إلى الانسان والطبيعة والعالم، وفي توظيف هذه الثورات المعرفية بما يخدم مبدأي الثروة والقوة، أكثر مما تؤشّر هذه الثورات إلى تقدّم الانسان في الحضارة. ومنذ كتب «مكيافيللي» قائلاً انه ينبغي على «الغالب أن يقوم بإرتكاب أعمال القسوة كلها دفعة واحدة، حتى يشعر الناس بإحساس متـزايد بـالأمن والتقدّم»، ورفـع شعاره الشهيـر: «من الأسلم أن تكون مرهوباً، لا محبوباً»[٢]، أصبح كتابه «الأمير» أصلاً لنظرية وممارسة في المجتمع الرأسمالي. وما ان استلهمت الرأسمالية نصائح «مكيافيللي» حتى بدأت النهضة بتكوين مجتمعي تقوده دولة «وثنية»، خاصة وان «الوثنيين لم يؤلّهوا سوى رجال مليئين بالمجد الدنيوي»، كما يقول«مكيافيللي»[٣]. فالدولة العلمانية تصبح، هكذا، مصدراً جديداً للدين والأخلاق يشرّع المجد والثروة والقوة والطموح، ويعـطي قيمة أسمى لـديانـة تصنع أبـطالاً لا شهداء، وتنتج قادة أغنياء وليس مؤمنين فقراء. فلم تعد الدولة بحاجة إلى إرادة الهية أو شرعية شعبية بقدر ما تحتاج إلى القوة، أو بالأحرى إلى أخلاق تصنع القوة والثروة، وتمنح الدولة الرأسمالية عقيدة جديدة، علمانية بالضرورة، طالما أن المجتمع لا يستمر بدون عقيدة.

وهكذا، خرجت العلمانية من رحم النهضة لتجسّد نزوعاً يعطي الأولوية للمادة (الثروة والقوة) التي سرعان ما أصبحت عقيدة الدولة الرأسمالية. «فقد أصبحت الدولة العلمانية مصدر السلطة التي تحكم بها، وصار الولاء السياسي والاذعان والوطنية بمثابة الدين الجديد. ونحن لا نزال نسمي أنفسنا مسيحيين لكن ولاءاتنا وإرتباطاتنا ومشاعرنا تتوجه إلى القيصر (الحاكم) ودولته ولرموز السلطة التي تطرحها الدولة»، كما يقول «رايلي»(٤).

صحيح ان الرأسمالية، عبر ثوراتها المتعاقبة ضد النظام القديم، قد رفعت شعارات العدل والمساواة، ونادت بحق الجميع في حرية الرأي والتعبير والمشاركة الديمقراطية في صناعة القرار وتداول السلطة، لكن ما هو صحيح أكثر ان الرأسمالية لم تكن في وارد أن تسمح لهذه الشعارات والمبادىء بأن تقوّض مشروعية نظامها أو تهدّد سيطرتها على الدولة والمجتمع والأفكار. . . وقد أدركت، منذ بداية النهضة، ان شعاراتها الثورية لن تهدّد دولتها ومصالحها وفكرها، وهي سرعان ما تنقّض على هذه الشعارات نفسها إذا تعارضت مع المنطق الذي تريد تعميمه على السياسة والاقتصاد والأخلاق. . . والحضارة. وخير دليل على ذلك، تراجع الرأسمالية السريع عن مبادىء الثورة الفرنسية وإنسانوية الأفكار التي نادت بها فلسفة «الأنوار». وطالما ان المجتمع قد تحوّل إلى سوق تقوم على مبدأ التنافس، فان سيادة الدولة على المجتمع سوف تقوم على مبادىء السوق أكثر مما تقوم على مبادىء الثورة. وهذا يعني ان الدولة لن تصبح ملكاً لجميع الناس، وإنّما مؤسسّة يتحكّم بواسطتها الأغنياء والأقوياء بجميع الناس، حتى وإن كانت تتوالد من «ديمقراطية» متفق عليها، بما هي أرقى أشكال المشاركة في الحياة السياسية. «فإذا ما كانت أخلاقنا السياسية الوحيدة الممكنة هي أخلاق الصيرورة فإن المطلق الوحيد الذي نلزم به أنفسنا هو أن تصبح العملية الديمقراطية متاحة للجميع». بيد ان أهداف الرأسمالية، أي مجتمع السوق، والملكية الفردية، والملكية الخاصة لرأس المال ومرافق الانتاج، والطبيعة الشرعية لتنافس الأغنياء والفقراء، الملاك والعمال، «كل هذه الأهداف تعني ان العملية السياسية لا يمكن أن تكون متاحة للجميع. قد يستطيع الجميع أن يقترعوا الآن، ولكن لما كان في إمكان شركة واحدة أن تتبّرع بمبلغ ٤٠٠ ألف دولار في حملة انتخاب رئيس الجمهورية، فإن من حقنا أن نتساءل عن جدوى مثل هذا الاقتراع. فالتفاوت الاقتصادي يمكن أن يجعل من المساواة السياسية أمراً لا معنى له»(٥).

وبينما كانت أوروبا مذهولة بالانتصار العارم للحرية، كانت كذلك مأخوذة

بمعجزات النسق الرأسمالي، لكن نعيم الحرية في التفكير والتقرير والمشاركة،لم يكن مطلقاً، تماماً كما لم تكن صادقة شعارات ومبادىء الثورات البرجوازية المتعاقبة. فقد تمّت صياغة النهضة والحضارة وفق منطق رأس المال، بما هو اختزال مكثّف لثنائية الثروة ـ القوة. وبالتالي، فإن قدرة الرأسمالية في تأسيسها لبنية سلطوية داخلية ونسق اقتصادي تنافسي وتوجيه سلوكي إنتاجي واستهلاكي، كانت تعتمد على توازن دقيق يجعل تقدّم المجتمع خاضعاً لمنطق المتغيرات المادية وملحقاً بها؛ الأمر الذي يفسّر ثبات الرأسمالية في موقع السلطة، وانتشار إنموذجها الاقتصادي في حركة المجتمع، واختراق أفكارها مؤسسات البحث والادارة والمعارضة والرأي العام والحياة السياسية والمعرفية والعمرانية، وأخيراً، تطويع الانسان واقتلاعه من ذاته وسط وعودها له بالرفاهية والرخاء والتقدّم... كما يفسّر هذا الأمر إصرار الغرب على عدم تعميم الحرية والديمقراطية والحضارة والمعرفة، بل وحتى النظام الرأسمالي نفسه، في الخارج، وفي قدرتها الهائلة على إقناع الغربيين بالفائدة العامة لعدم التعميم هذا، تماماً كما أقنعتهم بأن استغلال الخارج يشكل ضرورة وجودية لطريقتهم الخاصة في الحياة.

ومما لا شك فيه، فإن أصوليّة «المادة» لعبت دوراً حاسماً فيما آلت إليه النهضة والحضارة من سيادة «المطلق» الرأسمالي في رؤية الغرب لذاته ولغيره في آن واحد. وسوف تظهر هذه السيادة في تفاصيل النهضة والحضارة، بحيث تتراجع «مطلقات» الدين والانسان والعلم والحضارة والتقدّم، أمام «مطلقات» العقل والثروة والمصلحة والمادة... بحيث لا تبدو اعتباطية أو مصادفة غلبة الصورة المادية للحضارة على غيرها من الصور الروحية والأخلاقية والانسانوية. ولا تبدو كذلك أيضاً توظيفات العلم بما يتفق ومنطق الثروة والقوة، حيث يكون العلم موجّهاً نحو تطوير وسائل استغلال الانسان للانسان والطبيعة، بدون حدود أخلاقية أو ضوابط إنسانوية أو محرّمات دينية.

وهكذا، لم تتشكّل ذاتية الحضارة على مادية التقدّم وعلمانية الدولة والمجتمع، ولم تتأسّس عالميتها على مبدأيّ النهب والغلبة، إلاّ لأن «المادة» هي التي فجّرت النهضة. فمن المتفق عليه، أن النهضة خرجت إلى النور في زمن اكتشاف الثروات الفائضة في العالم الجديد، بعد أن أدّى فقدان ثروات الشرق إلى ظلامية العصور الوسطى. ومن المعروف أيضاً، ان هذه «المادة» وحدها هي التي جعلت النهضة تبرّر وتدعم نهب هذه الثروات وإبادة أصحابها الحقيقيين، تماماً كما تبرّر تناقضاتها، في أن تقبل للغرب ما لا تقبله للآخرين، وترضى بمصير للآخرين لا ترضاه للغربيين. أما تمثّلات النهضة الأخرى، فانها لا تتجاوز كونها تفاصيل لسيرورة أصل واحد، يضع

الحضارة والعلم واجهة لرغبة عارمة في التقـدّم، حيث تلجم أنوار العلم والحضـارة والتقدّم، ومعها حريّات الغرب المتعدّدة، الواقع الانقسامي لمجتمع السوق، والحقيقة الاستلابية للانسان تجاه السلعة والآلة، والنتائج المأساوية لتوظيف العلم في خدمة القوة والحروب واستنزاف الطبيعة والبشر.

ومع ذلك، تظل الحضارة إبداعاً إنسانياً يختزل نهضة لا يمكن إنكار إيجابياتها، ليس فقط بالنسبة للغرب وحده، وإنّما أيضاً بالنسبة إلى «عالم» بات مستقبله مرهونـاً بوصول ثمرات هذه الحضارة إليه. بيد أن تحكّم الرأسمالية بالحضارة سوف يعمل، وقد فعل ذلك ولا يزال، على تخصيص الغرب بمنهجيـة لا تسمح لايجـابيات الحضـارة والعلم بأن تصبح تهديداً للنظام الرأسمالي في الداخل كما في الخارج على حدّ سواء. وإلى هذه المفارقة ترجع الأسباب التي تجعـل الايجابيـات هامشيـة مقابـل الأزمات المجتمعية الداخلية، وتقدّم الحضارة قناعاً لتخلّف وبؤس يخيّمان على بقية العالم.

عندما استخلص «جان ـ بول شارنيه» ان المادة هي «ثابتة من ثوابت الغرب»، لم يكن استخلاصه اعتباطياً، خاصة وأنـه ينطلق من إعـادة وصل النهـايات بـالبدايـات والأصول. فالنتائج الراهنة لسيادة المادة على الحضارة والدولة والحياة تمثّل استمرارية منطقية لنزوع مادي أصولي كامن في تاريخ الغرب، منذ النهضة وبعدها وقبلها. وهذا يعني ان الصورة الراهنة للحضارة إنّما تمثّل مسار هذا النزوع وتجليّاته وظواهره السلبية والايجابية، والذي وصل إلى ذروته من خلال عزل الحضارة عن الالوهيّة، بما هي إرادة تدبير وهداية؛ بحيث تكون الحضارة تطويراً للذات بما يخدم تقدّمها وسعادتها انطلاقاً من وعي البشر وتعقلّهم لغايات التوازن بين حاجات الانسان وثروات الطبيعة، بين أبعاده الروحية والمادية، بين إمكاناته العقلية ووسائله المادية وغاياته الانسانوية والتوحيـدية. وبحيث تكون الحضارة أيضا مدخلاً لتفاعل الجماعات البشرية على قاعدة التأسيس الالهي لمبدأ المساواة والعدل والمحبة بين البشر.

بيد ان الأصولية المادية لحضارة الغرب ساهمت في تكوين ذاتية غربية قائمة على انفصال الفكر والدولة والمجتمع والأخلاق والمعرفة العلمية والتقنيّة عن الغايات الكامنة في صميم التدبير الالهي لنظام العالم، كما في ابعاد الهداية الالهية للبشر. إضافة إلى مساهمتها في تأسيس عالمية إنموذجية لا تتفق ومبادىء التفاعل والتكامل والتعاون التي نادت بها الرسالات السماوية كأساس للمساواة بين البشر الذين خلقهم الله من نفس واحدة.

فمن ناحية العالمية، تظهر حضارة الغرب منفصلة عن الالوهية في اللحظة التي

استطاعت فيها «المادة» الهيمنة على نوعيّة العلاقة التي قررت الرأسمالية إقامتها مع بقية العالم. فقد تغذّت الحضارة من فائض الثروة المنهوبة أكثر مما أخذ المغلوبون من ثمراتها. وتطوّر الغرب وتعاظمت ثرواته وقوته بفضل الفوائد المتراكمة من سيطرته على الخارج. وهنا بالذات، تظهر نهضة «المادة» كأصل لعالمية حضارية من نوع خاص.

فقد انتقل الغرب، بواسطة عقلانية النهضة، من ظلامية العصور الوسطى إلى أنوار الحضارة الحديثة. وقد تأسّس هذا الانتقال على ثورات متعاقبة ومتطوّرة باستمرار، كان خلالها «العقل» الغربي يتحرّر من قيود الكنيسة ومحدودية النظام الفكري لسلطة الأمراء والاقطاع، ويسير بخطى حثيثة نحو مرحلة جديدة تحوّلت معها مكبوتات الفكر إلى إرادة تفكّر جسّدت المسار العظيم للاكتشافات العلمية والثورة الصناعية والتقدّم الاجتماعي. وقد بلغ هذا الانتقال درجة مفارقة عندما أرسى دعائم النظام البرجوازي على أنقاض النظام الأقطاعي، محدثاً بذلك تغييرات نوعية في إيديولوجية الدولة والعلاقات الاجتماعية وأنماط الانتاج والاستهلاك. غير ان هذه المتغيرات البنيوية العامة لم تكن معزولة عن العلاقة مع الخارج. فإذا كانت النهضة إنجازاً ذاتياً للعقل الغربي، فإن ذلك لا يعني ان العقل كان وحده مادة هذا الانجاز. وإذا كانت نتائج النهضة قد أصابت المجتمعات الغربية دون سواها، فإن ذلك لا يعني ان أسباب ونتائج النهضة كانت منفصلة عن سياق العلاقة التاريخية التي نسجها الغرب مع الخارج. وإذا كان مصير الغرب اليوناني والروماني والوسيطي قد ارتبط بتاريخ هذا الخارج، فإن نهضة الغرب الحديث وحضارته قد جعلتا مصير العالم مرتبطاً بتاريخ الغرب. وفي الحالتين، يظهر الغرب عاجزاً عن النهضة والحضارة بمعزل عن علاقته بالعالم الخارجي، بما هي حاجة وجودية لا يمكن تحقيقها بدون السيطرة والاخضاع السياسي والاقتصادي.

تجد هذه العلاقة ـ الحاجة أهم مرتكزاتها في تفاصيل التاريخ المحلي والعالمي لتطوّر نمط الانتاج الرأسمالي، كما وجدت في السابق مرتكزاتها في فتوحات الاسكندر وتوسّعية روما وصليبية العصور الوسطى. وهنا بالذات، تبرز أكثر المسائل جوهرية بالنسبة لنهضة أوروبا وإنموذجية البعد العالمي لحضارتها.

فقد توحّد مستقبل الغرب بقوة مع «الخارج»، الذي بدونه ـ أي بدون السيطرة عليه ـ تغدو نهضته مهدّدة بالدخول في نفق مظلم يعيد إلى الأذهان أزمات العصر الوسيط الدموية، واضطرابات المجتمعات الصناعية التي تصاعدت وتيرتها منذ منتصف القرن التاسع عشر. وبالتالي، فان الانتقال الحضاري ـ التاريخي لم يسفر عن تغيير أساسي

في رؤية الغرب ونزوعه وحاجته لاقرار غلبته على غيره من الشعوب والمجتمعات. وبهذا المعنى، لا تندرج نهضة الغرب وحضارته، بشكل عام، في سياق تبديل العلاقة مع «الآخر»، بقدر ما كانت جهداً متواصلاً للحفاظ عليها وفق تراتبية تجعل دونيّة الآخر شرطاً لفوقيّة الذات. ولم تمثّل نهضة المادة تطوّراً حضارياً شاملاً إلاّ في اللحظة التي خدمت فيها هذه التراتبيّة وسائل ضمان الشروط المادية للنهضة نفسها، منذ الاكتشافات البحرية ونخاسة زنوج أفريقيا وصولاً إلى الاستعمار. وفي الحقيقة، ان الذي تغيّر ليس أبداً مبدأ التراتبيّة المذكورة، وإنمّا، تحديداً، تقنيتها. خاصة وان انتصارات العقل وثورات العلم وشعارات الثورة ومبادىء عصر الأنوار، كانت مجتمعة ومنفردة، تنمو وسط الحاجة المتزايدة لاستمرار تراتبيّة العلاقة بين الغرب والخارج. وبعبارة أخرى، لم يكن الانتقال من العصر الوسيط، الظلامي والصليبي، إلى العصر الحديث، العلمي - التقني والرأسمالي - الاستعماري، تجاوزاً لهذه التراتبيّة بقدر ما كان ترسيخاً لها، تماماً كما لم تكن إنجازات الحضارة الحديثة بمعزل عن الاستخدام داخل موازين القوى العالمية.

لقد تغيّر الغرب بصورة هائلة، لكن نظرته إلى الآخر لم تتغيّر. أما الاختلاف في الزمن والفكر والبنيّة فانه لم يصل إلى تغيير الرؤية والمنهج، وذلك رغم التنويعات الظاهرة في الشكل والوسائل.

وهكذا، دخل الغرب في حضارة عظيمة، لكنه رأى فيها مادة وإمكانية رائعتين، لم يتأخر في توظيفهما أثناء رحلته نحو الخارج. ويمكن أن نقول أيضاً: إن حضارته نفسها قد نمت خلال هذه الرحلة، بحيث يصحّ اعتبار هذه الأخيرة مرآة لطبيعة النزوع العالمي الذي خرج من رحم «إرادة رأس المال»؛ تلك الارادة التي لم تنسج فقط مستقبل أوروبا، بل انها جعلت هذا المستقبل نفسه مديناً لها، إذ فتحت له آفاق الخارج، ودفعت الغرب كله في مسيرة عالمية بحثاً عن تحقيقات سريعة ودائمة لرغبة ومتطلبات هذه الارادة.

من الناحية العملية، مهّد العلم الغربي، وفق تسلسل تاريخي وتراكم معرفي، لولادة الرأسمالية، التي كان الاستعمار إبنها الشرعي. أما العلاقة بين أطراف هذا الثلاثي - العلم، الرأسمالية، الاستعمار - فانها لم تكن مجرد تولّدات منطقيّة بقدر ما كانت إرادة في وضع غايات معينة للعلم، تكاد تنحصر في مبدأي الاقتصاد والسيطرة. وبالتالي، لا يجوز الاكتفاء باعتبار العلم الغربي قفزة نوعية جسّدت أهم مرتكزات النهضة والحضارة، بل ينبغي وضعه - أي العلم - في سياق مسار عام حدّد للغرب رؤية ذاتيّة للعالم والطبيعة والانسان والالهي، كما أمدّه بعناصر القوة التي تخدمه في تحقيق مصالحه الاستراتيجية وبعده العالمي.

وبذلك ينتج العلم الحديث نسقاً حضارياً وتقنيّة سيطرة. وبمعنى آخر، أسّس العلم إنتماءً مادياً للانسان الغربي، عملت الرأسمالية على تحويله إلى ضرورة وجودية وبنيّة حضارية، فألغت بعملها هذا بعداً هاماً من أبعاد الانسان، وأعني بذلك إنتماءه الروحي وعلاقته بالالهي، التي تستطيع وحدها أن تعطي للعلم غاياته الأكثر سمواً وإنسانوية. وبينما يعطي العلم لنزعة السيطرة أدوات هائلة جعلته يتحوّل بشكل ملحوظ إلى أهم وسيلة للسيطرة على الآخرين، ويغيب الحضور الالـهي عن مسار الحضارة التي قامت جوهرياً على العلم، لا يبقى شيء أمام هذا الأخير يمنعه من أن يتحوّل إلى علم تدمير رفيع المستوى، ولكنه بدون شك الأكثر مأساوية: العلم النووي.

إذن، تشكّل العلاقة مع «الخارج» مفارقة جوهرية في مسار الغرب الحديث وفي خلفيّات البعد العالمي لسياسته واقتصاده وتطوّره العلمي ونظامه الفكري. ومنذ بداية القرن التاسع عشر كان الميل العالمي للغرب قد فرض نفسه بوصفه المخرج التاريخي لأزمة الغرب الصناعي والرأسمالي.

وبينما ينهار الحلم التوحيدي لأوروبا إثر سقوط نابليون سنة ١٨١٤، تتفاقم النزاعات الدموية بين البرجوازيات الصاعدة والاقطاع المتهاوي. ولما كانت هذه البرجوازيات متسمة بطبيعة تنافسية، فإن عجزها عن توحيد السوق الداخلية كان قد دشّن مرحلة صراع وحروب في الداخل الأوروبي قبل أن يدشّن مرحلة التنافس على إقتسام الخارج.

ورغم الدعم الذي قدمته ثورة باريس عام ١٨٣٠ لمبادىء ثورة فرنسا الكبرى سنة ١٧٩٨، ورغم ان فكر ومصالح الاقطاع لم تعد تشكّل تهديداً لنمو النظام الفكري والاقتصادي للبرجوازية، رغم كل ذلك، فان إستنزافاً متبادلاً بدأ يهيمن على العلاقات الأوروبية الداخلية ويعكس المسار المعقّد للنمو العام: حرب المانيا والدانمارك عام ١٨٦٤، حرب المانيا والنمسا عام ١٨٦٦، حرب فرنسا والمانيا عام ١٨٧٠، كومونة باريس عام ١٨٧١، الانقسام الطبقي الحاد داخل المجتمعات الأكثر تصنيعاً ونفوذاً. . .

بالمقابل، لم يكن هذا الاستنزاف منفصلاً عن التطوّر العام الذي وصلت إليه أنماط الانتاج والثورة الصناعية. ذلك أنه ومنذ عام ١٨٥٠، كانت الاكتشافات العلمية قد تسارعت بشكل ملحوظ، بحيث كان ثلاثي الحديد ـ الفحم ـ البخار يتقدم على حساب ثلاثي الخشب ـ قوة الريح ـ الماء، الأمر الذي عزّز النمو الصناعي وأحدث تغييراً بنيوياً في علاقات الانتاج. وقد ترافق ذلك مع تدّخل قوة رأس المال، التي لم تتأخر في فرض

منطقها على هذه المتغيرات، سواء من جهة الوسائل أم من جهة الغايات، بحيث بدأت حاجات البشر الكمالية والاستهلاكية تتغلب على حاجاتهم الضرورية.

وهكذا بدأت الرأسمالية عملية مكننة عامة للمجتمع حيث كان يتم تحويل البشر بصورة تدريجية إلى بضائع، ينتجون بلا حساب ويستهلكون بلا خيار. فإذا كانت الاسطورة اليونانية قد تحدثت عن الملك «ميداس» الذي يحوّل كل ما تلمسه يداه إلى ذهب، فإن الوقائع تتحدث عن الرأسمالية التي كانت «تحوّل كل شيء إلى بضائع»، كما يقول «أرنست فيشر»[٦].

وفي حين كانت الحروب المتبادلة مرآة للأزمة السياسية العامة في أوروبا، فان مسار النمو الرأسمالي كان يدفع بالأزمة الاقتصادية نحو الذروة والانفجار، ويعزّز بالتالي الميل نحو الخارج بحثاً عن مخارج لهذه الأزمة المضاعفة. خاصة وأن الأزمة التي بدأت مع التراكم البضائعي، البطالة، ضيق السوق الداخلية، التنافس الأوروبي ـ الأوروبي، التناقض بين نمط الانتاج وحاجات المجتمع الفعلية، كانت ـ أي الأزمة ـ قد تفاقمت مع تلمّس النقص الهائل في المواد الأوليّة، في مجالات توظيف رأس المال المحلي؛ فظهرت وسط هذه المتغيرات المعقدة والضاغطة الحاجة الماسّة لتأمين أسواق جديدة، مواد جديدة، مستهلكين جدد وتوظيف خارجي للرساميل.

بديهي أن تكون التجارة رمزاً لهذا النمو، ليس فقط من حيث مركزيتها داخل دائرة التنافس الداخلي، بل أيضاً، وبصورة أدّق، من خلال تأسيسها لنمطية العلاقة التي ينبغي على أوروبا إقامتها مع العالم الخارجي. وفي اللحظة التي كان الغرب ينمو فيها ويتوحّد في سياق النزوع الرأسمالي العام نحو التجارة الخارجية، فان مبدأ التجارة نفسها، فكرها ومصالحها وشروط ازدهارها وضرورتها للتصنيع المحلي، كان عملياً قد ربط مصير الغرب بالخارج، بحيث تظهر عالمية الغرب من الآن فصاعداً متماهية مع تجارته الواسعة النطاق في الخارج.

تندرج الجهود العلمية في سياق النمو الخارجي للتجارة في نفس اللحظة التي كانت فيها الاكتشافات المعرفيّة تدعم تماسك وتكامل النظام الرأسمالي. وبالتالي يصبح مستحيلاً عزل العلم عن مسيرة تحوّل النظام الرأسمالي إلى نسق عالمي قائم على مبدأيّ الغلبة والاقتصاد.

عملياً، ساهمت علوم البحر والحرب في تطوير تقنيات النسق الرأسمالي ومهدّت أمامه سبل القضاء على المنافسين الشرقيين، المسلمين منهم على وجه الخصوص.

ومنذ أن بدأت أوروبا في استخدام التفوّق العلمي للسيطرة على المحيطات، طرقها وموانئها، كانت آسيا قد بدأت بالتراجع أمامها، وخاصة منذ منتصف القرن الثامن عشر. ومنذ تلك اللحظة، بدأت أوروبا تمسك مفتاح المستقبل. يحلّل «ميشال دوفيز» هذا التطوّر قائلاً: «لئن كانت الامبراطورية التركية لا تزال مهدّدة لأوروبا نفسها حتى في عام ١٦٨٠، لئن كانت الامبراطوريتان الصينية أو الهندية مستمرتين في امتصاص فائض الذهب والفضة الذي يأتي به البحّارة الأوروبيون، إلّا أن أوروبا من الآن قد إلتفّت على مواقع هؤلاء وأولئك: فتح البحر العالي، الذي حقّقته منذ القرن الخامس عشر، بات يعطيها أوليّة ستدوم طالما لم تغلب انماط اتصال أخرى بين القارات. في حين ان الزوارق الصينية، التي جاءت في القرن الخامس عشر حتى الشواطىء الافريقية، عادت إلى بلادها بدون فكرة رجوع، في حين ان الملاحين العرب الذين كانوا يمسكون إلى ذلك الحين طرق المحيط الهندي يتشتتون أو يضعون أنفسهم تحت أوامر الأوروبيين، تستطيع أوروبا أن تسمح لنفسها بالدوران حول العالم دون أن تخشى أعداء آخرين غير العواصف وقرصانها ذاتهم. الفاتحون القادمون من آسيا الوسطى الذين على التوالي شكلوا الامبراطورية التركية، وأعطوا أسياداً لفارس، الهند، الصين، فقدوا ميولهم التوسعية؛ وحدهم باقون «الكونكستادور» الأوروبيون، الذين يلقي قدومهم الهلع في الشعوب البدائية، لكنهم يساومون مع الشعوب القوية بانتظار إخضاعها في يوم من الأيام.

ذلك ان أوروبيي الغرب، منذ عصر النهضة، لهم ليس فقط تفوّق بحري لا ينكر، بل يحوزون على سفنهم أسلحة أنجع من أسلحة خصومهم، وهم بخاصة مُحرّكون بروح شهوة وهدي بآن تتركهم دوماً غير راضين. الكارافيل (سفينة صغيرة وسريعة) والمقود الخلفي المحوري لم يكونا أداتيّ النجاح الوحيدتين، ما دام الروس الذين لم يكونوا بحّارة، قد تحركوا هم أيضاً، في نهاية القرن السادس عشر، لفتح المجالات السيبيرية الهائلة. لنقل ان ديناميكية الشعوب الأوروبية كانت آنذاك متفوّقة على ديناميكية الشعوب الأخرى. الدين لعب دوراً أضعف مما قيل، رغم الرسالة المسيحية الدافعة إلى التنصير: الأوروبيون كانوا مدفوعين بروح الكسب وروح المغامرة، وكان عندهم وسائل سياستهم.

منذ اليوم الذي تجّرأ فيه «فاسكو دي غاما»، الضائع تقريباً في عالم غريب مع بضع سفن وبضع مئات من مواطنيه، وبشكل لا يُصدّق، فقصف آسيا وطارد سفناً مسلحة، كانت انتصارات كثيرة قد ثبتت الأوروبيين في اعتقادهم بتفوّقهم. لم تعد المسألة فقط تفوّقاً عسكرياً، بل هو تفوّق علمي وتقني يستطيع، أفضل أيضاً من دين

غالباً ممارس بشكل سيء ومن أخلاق غالباً أكثر من تافهة، تبرير فتوحات الأوروبيين وإعطاء معظمهم وجداناً طيباً. . . »(٧).

وعلى مستوى آخر من التحليل، لم تقدم العلوم تقنيّة التفوّق التجاري الغربي على الخارج بل أيضاً وضعت الغرب نفسه في سجن هذا «الخارج». ذلك ان أوروبا، وكما قلنا سابقاً، قد توحدّت في نمو المنظومة الرأسمالية، لكنها في الوقت نفسه غدت أسيرة هذا النمو. دون أن يعني ذلك أن وحدتها قد تحققت بصورة مطلقة وعامة، بقدر ما يعني انها توحدت في دائرة اقتسام المكاسب والتنافس على النفوذ التجاري الخارجي. بعبارة أخرى، توحدّت أوروبا المنقمسة في الداخل في سياق فرض غلبتها على الخارج. وإلى هذه المفارقة ينبغي إرجاع فكرة التجارة باعتبارها «تبعية مطلقة للخارج»؛ التجارة التي توحّد الغرب لحظة نزوعه لاستغلال «الآخر»: السوق الخارجية، ثروة الشرق، كنوز آسيا وخامات أفريقيا المجهولة، مناجم الهنود المستأصلين في أميركا، المواد الأولية، الزبائن المجهولين والمطلوبين والكثيرين والمستهلكين والضعفاء.

وبوضوح أكثر، كانت أوروبا بعد قرنين من مطلع نهضتها، وتحديداً منذ نهاية القرن الثامن عشر، مجبولة بتناقضات هائلة: تناقضات سياسية (بلدان حكومة ارستقراطية ليبرالية مثل روسيا، بلدان مونارشية مطلقة قديمة مثل فرنسا، بلدان استبداد مستنير مثل بروسيا أو النمسا)؛ تناقضات اقتصادية واجتماعية (في غرب أوروبا بلدان تجارة كبيرة، حيث البرجوازية موشكة ان تصير الطبقة الأهم اقتصادياً، حيث العلاقات الاجتماعية مؤسسة أكثر فأكثر على المال، وحيث النظام الاقطاعي مفرغ أكثر فأكثر من محتواه؛ بلدان أوروبا القاريّة حيث، رغم تقدّمات التجارة والصناعة، الاقتصاد ذو غلبة زراعية واضحة وحيث النظمة الاقطاعية ما زالت تحتفظ بمعنى؛ أخيراً بلدان أوروبا الشرقية حيث التطوّر الاقتصادي، المؤسّس جوهرياً على استثمار اليد العاملة، استتبع ما دُعي في القرن الثامن عشر «قنانة ثانية»، إذن تبعية مضاعفة من الشعب للنبلاء). أوروبا هذه، يقول «ميشال دوفيز»، التضادّية، المنقسمة، المتعدّدة، «أليست بالضبط مدينة باشتداد هذه التناقضات للعلاقات المتفاوتة الأهمية التي تغذيّها أجزاؤها المختلفة مع القارات الأخرى؟ البلدان الداخلة في تحوّل سريع باتجاه الرأسمالية أليست هي التي، مثل إنكلترا أو هولندا أو حتى فرنسا، بحكم موقعها الجغرافي ونشاطها الخالق، دخلت بعمق في تجارة ما وراء البحار؟ البلدان التي تغلب فيهاالاقطاعية،أليست تلك التي تجعلها المسافات والبعد عن البحر، إلى حد كبير في منأى عن الاحتكاكات مع العوالم غير الأوروبية؟» بمعنى آخر، ان أوروبا هذه، القوية والمهيمنة أيضاً، أصبحت بدورها

شيئاً فشيئاً «يهيمن عليها ـ على الأقل في بناها الاقتصادية والاجتماعية ـ العالم الخارجي الذي كانت تسعى إلى مراقبته. إنقساماتها، التي كثيراً ما تصنع قوتها، غذّاها التأثير المتفاوت العمق حسب المناطق، تأثير التجارة مع القارات الأخرى»[٨].

وهكذا، تضافرت العلوم والتجارة والرساميل والصناعة لتدخل الغرب في أول وأخطر مأزق للنظام الذي أنتجته. وبناء عليه، إرتسمت عالميته على قاعدة علاقة غير متكافئة مع العالم الخارجي والتي رأى فيها حّلاً لمأزقه، حّلاً باهظ التكاليف، ليس فقط من ناحية الثمن الذي دفعه الآخرون لكي يخرج الغرب من أزمته الخاصة، بل أيضاً من ناحية الثمن الذي دفعه الغرب نفسه في حربين عالميتين. وقبل هاتين الحربين، كان الغرب قد قرّر وضع حدّ نهائي لأزمته المتفاقمة على حساب مصالح وثقافات الشعوب الأخرى، من خلال السيطرة على «الآخر»، من خلال تحوّل الرأسمالية إلى امبريالية وبداية الزمن الاستعماري.

وليست هذه المرة الأولى التي يتوجه فيها الغرب نحو الخارج ليشفي أمراضه: «إن الغرب تناقض في خلقه، وفي كل مرة كان يفعل ذلك من خلال عمقه الخاص. ولكن مع حاجة دائمة للتوجه نحو الخارج: عنف إلى الخارج، إستناداً إلى نماذج من الخارج، حاجة إلى المسيحية. وهكذا كان استصلاح الأراضي، والحروب الصليبية، والنهضة، والاقامة في أميركا، والتصنيع والامبريالية»[٩]. وبينما يتقزّم «العلم» في إيديولوجية استهلاكية، تفرز الرأسمالية علاقة استعمارية على المستوى العالمي فضحت خضوع ثورة العلم وحكمته لارادة رأس المال، الأمر الذي يفسّر لماذا «بات الغرب يتسم أكثر فأكثر بالامبريالية والسيطرة وليس بابداعاته ومنجزاته الحضارية»؟ على حدّ تعبير «هشام شرابي»[١٠].

وفق هذا السياق، تندرج عالمية الغرب وتترسخ حضارته بسمتيّ الرأسمالية والاستعمار؛ سمتان مشوهتان للحضارة نفسها، وكذلك لحضارات الآخرين. سمة الرأسمالية لأنها، كما يقول «غارودي»، «المجتمع الذي خلق الانسان الغربي ذا البعد الواحد: ذلك الذي ينتظر من نمو العلوم والتقنيّات نمواً لا نهائياً أن يروي غلة إرادته في السيطرة والربح»[١١]. وسمة الاستعمار لأنه أصبح مرآة لذلك المجتمع «الذي يزعم أنه يتخذ هذا الانسان التقني مقياس الأشياء كلها، ومركز المبادهة التاريخية الوحيدة، ومبدأ القيمة الوحيد، ومن ثم ينكر أو يهدم جميع الثقافات اللاغربية، وكل الطرائق الأخرى التي تتناول بالفكر وبالحياة علاقة الانسان بالطبيعة وبالبشر وبالالهي»[١٢].

لا تستهدف هذه الملاحظات تشويه الحضارة الغربية جملة وتفصيلاً، بقدر ما تسعى إلى توضيح الارتباط القائم في بنيتها وتاريخها بين الابداع والغائية، بين العلم والمعنى، بسبب انعكاسات ومؤثرات هذا الارتباط على حاضر ومستقبل الانتشار العالمي لحضارة الغرب وعلاقتها بالحضارات الأخرى.

صحيح تماماً أن أوروبا نمت وسط تطوّر حضاري هائل، زادت عظمته تلك الخطوات الكبيرة التي قطعها العقل البشري في سياق سعيه لتأمين حلول أكثر ملاءمة لظروف الانسان وحاجاته وكماله. ولم يكن هذا التطوّر ضيق الفائدة والخصوصية، وإنما كان أيضاً ينشر آثاره على مستوى العالم برمته. لقد كاد الغرب أن يصبح «عالمياً»، أو أنه أصبح كذلك بمعنى ما. فقد طبعت أوروبا العالم بطابعها، واخترقت حضارتها ثقافات الآخرين بمختلف هوياتهم ومناطقهم، والحّت على تقديم نفسها كأفضل إنموذج حضاري وكأحدث محاولة للاستقطاب. وكان لها ذلك إلى حدّ كبير. فهي التي قلبت المجتمعات الغربية رأساً على عقب، فاخترقت البنى القديمة والمتعددة ثم ما لبثت ان نسفتها وأسّست بدائل عنها في النظم الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وممارسة حضارية وتمدينية، توضحّت في تفاصيلها رؤية الانسان لذاته ولغيره. لكن مفارقة تطرح نفسها بإلحاح وتجاهد لابراز نفسها في سيرورة البناء الداخلي لهذا التطوّر الحضاري، وخاصة عندما يتعلق الأمر ببعدها العالمي: ارتباط عالمية الحضارة بمبدأ الغلبة.

وبوضوح أكثر، ان الحضارة كمحصلة نهائية لعظمة الفعل الانساني شيء، واستخدام الرأسمالية لها شيء آخر. وبنفس المستوى من التحليل، يصبح تفاعل الشعوب الأخرى معها شيئاً، وخوفها منها شيئاً آخر. ولما كان التوظيف الرأسمالي للحضارة قد وضعها في خدمة مبدأ الغلبة العالمية، فإن إنتشارها في العالم ترافق مع شعور مستقبليها بالقلق والتحدّي والخوف على كينوناتهم.

وفق هذا السياق، يظهر الموقف من الحضارة الغربية على قدر كبير من الحذر. ذلك ان الحدّ الفاصل بين الحضارة وغايتها قد اعتراه غموض كبير، على الأقل بالنسبة للأوروبي الذي جعله هذا الغموض ينظر إلى الحالة الاستعمارية كتعبير عن حالة حضارية وهي في طريق التحقّق لخدمة الانسانية برمتها.

تبعاً لذلك، يصبح لزاماً علينا اتخاذ عدة إعتبارات، بدونها نغرق في رمال متحركة يصعب الإفلات منها أو البقاء وسطها. أن نأخذ بعين الاعتبار، مثلاً، الفرق القائم بين

الانسان الغربي وبين المصير الذي رسمته له الـرأسماليـة والذي يكـاد يوحّـد بينهما ويقدمهما للعالم في ثوب واحد. ويساهم هذا الاعتبار ليس فقط في توضيح التحليل الذي يعتبر الانسان الغربي موافقاً على استباحة أرواح وثروات وثقافات شعوب الجنوب قاطبة، وإنما أيضاً في رصد مصير هـذا الانسان نفسـه كضحية لنسق الحضـارة التي صمّمت أن تكون أكثر مادية وأكثر نزوعاً نحو السيطرة والحروب.

ان نأخذ بعين الاعتبـار، الفرق القائم بين الرأسمالية كتطوّر أوروبي ذاتي وبين الشكل الذي وصلت إليه عندما سعت لتجاوز أزمتها الداخلية بواسطة الاستعمار. ذلك ان نمط إنتاج الرأسمالية شيء وتحويلها إلى منظومة عالمية شيء آخر، وإن كان التكامل بينهما حالة طبيعية في منطق الرأسمالية نفسها. وإلّا ما معنى أن تبقى هذه الأخيرة ميزة جوهرية للغرب وإنتشارها في الخـارج تشويـه متعمِّد لهـا، بحيث لم يخلق الانتشار رأسمالية شرقية بقدر ما خلق تبعية إقتصادية يتوازن فيها غنى الغرب وفقر الشرق: الأول يصنع والثاني يستهلك، الأول يستفيد من المادة دون أن يملكها، والثاني يملكها دون أن يستفيد منها.

أن نأخذ بعين الاعتبار، الفرق القائم بين العلم وغاياته. لقد كانت الصورة دائماً ملتبسة، وكل محاولة لرفض غائية العلم الغربي كانت تفسّر وكأنها إيديولوجيا منافية للعلم وممارسة مدافعة عن الجهل والتخلّف. وقد برّر ذلك ارتبـاط تقدم الغـرب مع تقـدم العلم، لكن ذلك ينبغي أن لا يبرّر السير وفق الغائية التي أعطتها الرأسمالية لهذا العلم. فهي لم تحوّل العلم إلى ملكية عالمية ومعرفة إنسانية، بل جعلت منه إحتكاراً غربياً وإستعملته كوسيلة هامة من وسائل بسط السيطرة، وكتعبير عن الاختلاف النهائي في مستوى المعرفة واستحالة التطابق أو التصالح بين معرفة الغرب ومعرفة غيره، خاصة وان إيديولوجية الرأسمالية والسيطرة تعتبر ان كل تقدم علمي أو معرفي في الخارج يهدّد على المدى الطويل مستقبل المصالح الاستراتيجية للغرب. كما أنها لم تجعل من التقنية مجرد تطوير لوسائل الحياة وتخفيف لصعوباتها بقدر ما حوّلتها إلى سلاح أساسي كانت تشهره في كل مكان وزمان. وبالتالي، يغدو بديهياً أن يؤدي ذلك كله إلى عزل العلم عن الحكمة، والمادة عن الروح، والانسان عن الآلة، وذلك طبعاً لصالـح العلم والمادة والآلة. بحيث يتحوّل العلم إلى «علموية» والمادة إلى حاجة غير محدودة والآلة إلى معبود جديد(١٣).

أن نأخذ بعين الاعتبار أخيراً، الفرق القائم بين عالمية الحضارة وأنويّتها. أي ان

نلحظ بدقة الأسباب التي تجعل الحضارة متماهية مع مبدأ المركزة ومتناقضة مع مبدأ التفاعل والاعتراف بالخصوصيات الحضارية والتعايش معها. بحيث يبدو واضحاً أن إلحاح الغرب على أنويته ـ أي على تقديم نفسه كانموذج عالمي يقوم على غلبة الذات ونفي الآخر ـ ليس مجرد ظاهرة حضارية بريئة ترتدي ثياب الانسانية والعالمية، وإنما هي محاولة واعية لاقناع الغربيين بسمو حضارتهم وبضرورة نشرها في العالم وبأهمية قبول القيام بهذه المهمة والتضحية في سبيلها. وفي نفس الوقت تسير هذه المحاولة جنباً إلى جنب مع مهمة إقناع «الآخر» بدونيّة حضارته وبحتمية خضوعه لحضارة الغرب وقبوله بها، إذ بدون ذلك يسير نحو زواله بخطى ثابتة؟؟.

عندما نأخذ كل ذلك بعين الاعتبار، نفهم كيف سارت حضارة الغرب باتجاه مادي صرف، فتجاوزت الحد الأدنى من الروحانية المسيحية، وتخلّت بشكل ملحوظ عن حلول الألوهية في العالم، وأطلقت العنان لشهوات الانسان وصاغت نظاماً أخلاقياً جديداً يبرّر الأنانية والفردانية والحيوانية، بحيث يغدو «الشوق إلى الرفاهية والدعة أقوى بكثير من السعي وراء تحقيق حاجات الروح»(١٤). وبحيث يصبح الفرد الغربي، من أجل ذلك، أكثر استعداداً لممارسة العنف ضد الذات وضد الآخر. كأن يقبل بمحاربة أقرانه من الغربيين أو يشارك في مسيرة استعمارية لم تستقر إلّا على سيلٍ جارف من الدماء والدمار. وبالتالي فان ميزة الحروب والسيطرة لم تكن إستثناءً طارئاً وغريباً عن حضارة أرادت أن تنمو على قاعدة إخضاع الآخرين مهما كان الثمن. وعندما يقول «نيتشه» انه «ستحدث حروب لم يحصل مثلها على الأرض»، ويصف القرن العشرين معتبراً أن «القرن المقبل سوف يحمل إلينا صراعاً من أجل السيطرة على الأرض»، فان ذلك لا يعني أكثر من تحوّل الابداع الحضاري إلى تقنيّة حرب ونزعة سيطرة لم تقف بوجهها أسوأ النتائج وأكثرها بشاعة بالنسبة للانسانية كلها(١٥).

لا تبخل الوقائع التاريخية في تقديم المعطيات التي تجعل من هذه الرؤية بداهة منهجية. ذلك أنه، وقبل أن يشارف نجم القرن التاسع عشر على الافول، كانت حضارة الغرب قد نسجت مسارها العام وتماهت بقوة مع ذروة الازدهار الاستعماري: تحوّل بريطانيا العظمى إلى امبراطورية لا تغيب عنها الشمس، وفرنسا ما بعد هزيمة نابليون استقرت في أفريقيا وتنتظر في الشرق الأوسط تعويضاً عن الفرص الضائعة في جنوب أميركا؛ وبينهما، باشرت الدول الأوروبية الأخرى بعد خسائرها في حروب القرن الماضي، البحث عن مواقع لها في العوالم الأخرى حيث تتعاظم ثروات بريطانيا

وفرنسا، وتبدأ معهما تنافساً بطيئاً انتهى بحربين عالميتين وضحايا بشرية لم يعرف التاريخ لها مثيلا.

وهكذا يتحدّد المنهج: الحضارة تنتج ازدهاراً غربياً بات مشروطاً بنسق يبرّر النزوع الغربي العام نحو السيطرة والتنافس على «ضحية» واحدة. وإذا كانت سمة المسار الحضاري قد تماهت مع عنف في الخارج وحروب بين دول الغرب، فان تلك السمة نفسها لم ترخ أثقالها فقط على ذلك «الخارج»، وإنما كانت قد جعلت لمسار الحضارة منطقاً داخلياً سارت سلبياته ونمت وسط الانبهار الكبير أمام انتصارات العلم والحروب، ووضعت الانسانوية الغربية كلها أمام مأزق حاد بات يهدّد بتحويل عظمة الحضارة إلى مأساة.

II ـ العلم والرأسمالية:

تندرج نهضة الغرب الحديث في سياق تاريخ متوتّر كانت خلاله إيديولوجية العصر الوسيط تكبت كل محاولة للتفكّر في حركة العالم والبشر خارج حدود النصّ المقدّس. وبالتالي، فان نظام الفكر الخاص بالنهضة مثّل خروجاً أو تمرداً على هذه الايديولوجية، دون أن يعني ذلك انه كان بالضرورة متناقضاً مع مسوّغات الايمان والتدبير الالهي لنظام العالم. فقد بدأ العلم ثورته الكبرى في اكتشافات وإبداعات أعادت الثقة بالعقل البشري وبقدرة الانسان على سبر أغوار الطبيعة وتطويعها لمصلحته، دون حاجة إلى توظيف هذه الثروة المعرفية المتنامية داخل موازين الصراع بين العقل والايمان، وإن كانت هذه الثورة العلمية العارمة قد خدمت عقلانية التغيير والنهضة في مواجهتها لكنسية التفكير.

فقد كتب «هنري كورنيليوس أغريبا» قائلاً: ان «المعرفة كلها غير يقينية والعلم كله عبث»، وليست العلوم كلها «إلّا قوانين الناس وآراءهم، وهي تستوي ضرراً ونفعاً، وأذى وفائدة، وشراً وخيراً، هي بعيدة كل البعد عن الكمال، مشكوك فيها، حافلة بالخطأ والخلاف»، ويصبح معه «أسعد الناس من لا يعرف شيئاً»، وذلك لأن الانسان يحيا في هذا العالم بفضل «كلمة الله وحدها معلنة في الكتاب المقدّس... فالمسيح وحده هو المصيب والصادق دائماً، وهو وحده الذي يجب أن نثق به، وفيه الملاذ الأخير للعقل والروح...»(١٦). وقد اختصرت هذه العبارات موقف الكنيسة والايديولوجية السائدة

من ثورات العلم والعقل بما هي متناقضة مع «كلمة الله»، أو كما كان يُنظر إليها باعتبارها كذلك.

وعندما دشّن «كوبر نيكوس» نهضة العلم الحديث، من خلال نظريته القائلة بأن الشمس هي مركز الكون وليست الأرض، كما كان شائعاً، أحدث بذلك انتقالاً نوعياً في نظرة الغرب إلى السماء، وبداية معرفة فيزيائية وفلكية تتناول حركة الكون والطبيعة، بحيث يمكن القول ان نظريته أحدثت صدمة كبرى في النظام الفكري لعصره. ورغم ان «كوبر نيكوس» لم يقل بلا نهائية الكون، ورغم ان ثورته في تاريخ العلم لم تكن عنده تحدّياً للارادة الالهية، فان إكتشافاته الهائلة ظلت موضع نزاع وتشكيك وحظر، من سنة ١٥١٤ إلى سنة ١٨٢٨، وهي السنة التي حصلت فيها نظريته على البراءة الصريحة[١٧].

وعندما وضع «كبلر» قوانينه حول حركة الكواكب وتناسب سرعتها وأحجامها ومسافتها عن الشمس، في كتابه «تناسق الكون»، عام ١٦١٩، وقفت الكنيسة من قوانينه نفس الموقف الذي واجهت به «كوبر نيكوس». ومع ذلك، فقد عبّر «كبلر» عن إيمان راسخ وتصميم نادر في إطلاق نشاطية العقل فيما وراء النص، تدعيماً له وليس تناقضاً معه. فقد أثبت أن الكون كيان له قانون، ونظام كامل متناغم متناسق، وحدّد غايته من هذه القوانين العلمية قائلاً: «ان كل ما أصبو إليه أن أدرك كنه الذات الالهية، فاني أجد الله في الكون الخارجي مثلما أجده في داخلي أنا. . .»[١٨].

وفي حين أن ثورة «غاليليو» في علميّ الفيزياء والميكانيك ظلّت محظورة حتى عام ١٨٣٥، فان دلالاتها لم تكن، بالنسبة إليه، تتعارض مع التدبير الالهي لحركة العالم والبشر. فهو لم يكتف بالقول ان نظرية «كوبر نيكوس» هي حقيقة وليست فرضية، وان الميكانيكا وديناميات الحركة البادية في الكون لا تتناقض مع العقيدة المسيحية ولا تهدّد الايمان الراسخ بها. ورغم ذلك تعرّض للسجن وفقدان البصر، واضطر للتنازل عن آرائه أمام الناس،مع أنه بقي حريصاً على تأكيد عظمة التدبير الالهي لنظام الكون. فقدقال: «ان الله هو القوي وعلى كل شيء قدير، ومن ثم لا يجوز أن نقدّم المدّ والجزر دليلاً ضرورياً على حركتيّ الأرض لأننا بذلك نحدّ من سعة علم الله وقدرته»[١٩]، وانه غير مرغم على الايمان بأن الله «الذي أمدنا بالاحساس والعقل والفكر، قصد بنا أن نضيع فرصة استخدامها والانتفاع بها». وبالتالي، فإذا كانت «الطبيعة ثابتة لا تتغير، ولا تتجاوز قط القوانين التي فرضت عليها، ولا تكترث في قليل ولا كثير بأن الناس لا يفهمون أسبابها ولا مناهجها العويصة المبهمة»، وإذا كانت التجربة الحسيّة والبراهين

العلميّة قد أثبتت صحة ما يقوله، فان هذا ينبغي أن يكون خارج أي نزاع مع «نصوص الكتاب المقدّس، التي قد يكون لها معنى مختلف كامن وراء الألفاظ. . »[٢٠].

وقد واصلت هذه الاشكالية بين العلم والايمان على فرض نفسها على مسار النهضة، ولم تقدر محاولة «باسكال» التوفيقية على إخراجها من دائرة صراع لم ترسمه صورة العلم لنفسها بقدر ما رسمته لها مصالح القوى الاجتماعية الصاعدة في خلافاتها مع الكنيسة وسلطة الاقطاع والأمراء. فقد حاول «باسكال» جاهداً، وربما يائساً، للوصول إلى معادلة تضع العلم والايمان في سياق تكاملي، بحيث لا تلغي إكتشافات العلم حقيقة التدبير الالهي لنظام الكون، ولا تتعارض المسيحية مع نشاطية العقل. وبعبارة أخرى، وصلت إشكالية النهضة، قبل الثورة الصناعية بوقت قصير، إلى مفترق طرق في تحديدها لمكانة العقل البشري في علاقته مع العالم الطبيعي والانساني: هل يلغي العقل الوحي؟ هل يفسّر العلم كل الحركة البادية في الكون والمجتمع والذات البشرية؟ هل تنهل نهضة العقل من الحكمة الالهية وتؤسّس معرفة نسبية ومتنامية تضع الانسانية في مسار التواصل مع غايات هذه الحكمة أم تنفصل عنها وتضع للعلم غايات أخرى؟.

سعى «باسكال» لالتقاط أنفاس النهضة في لحظة نزوع عام لوضع العلم والعقل في تناقض مع الحكمة الالهية وغاياتها. فالعقل البشري لا يستطيع بلوغ حكمة التدبير الالهي لأن نتائجه محدودة وليست مطلقة، وان الانسان نفسه «لن يعرف ذاته بالكامل وسيظل لغزاً غامضاً وشقياً»[٢١]. أما العلم فلا يستطيع أن يتجاوز الايمان أو يلغيه، «لأن العلم ادعاء غبي». «فهو مبني على العقل، المبني على الحواس، التي تخدعنا بعشرات الطرق. وهو محدود بالحدود الضيقة التي تعمل حواسنا داخلها. . . وإذا ترك العقل لذاته لم يستطع أن يفهم، أو يعطي أساساً مكيناً للفضيلة، أو الأسرة، أو الدولة، فكيف بإدراك طبيعة العالم ونظامه الحقيقيين، فضلاً عن فهمه لله. . . »[٢٢]. وقد استبق «باسكال» انفصال العقل عن الوحي، عندما كتب في «خواطره» قائلاً: «ليتأمل الانسان الطبيعة في جلالها الكامل السامي، ليقص عن بصره الأشياء الوضيعة التي تحيط به، ولينظر إلى ذلك النور المتوهّج الذي وضع كأنه مصباح أبدي ينير العالم، ولتبدو الأرض له مجرد نقطة داخل الدائرة الشاسعة التي يرسمها ذلك النجم، وليأخذه العجب من أن هذا المحيط الهائل إنما هو نقطة ضئيلة من زاوية النجوم التي تتحرك في قبة السماء. فإذا توقف بصرنا عند هذا الحد، فليجاوزه الخيال. . . فكل هذا العالم المرئي ليس إلّا عنصراً لا يُدرك في صدر الطبيعة العظيم. ولا يستطيع أي تفكير أن يمتد إلى هذا

المدى. . . انها كرة لا نهائية مركزها في كل مكان ومحيطها في غير مكان، هذا أكثر مظهر قابل للادراك من مظاهر قدرة الله، حتى ان خيالنا يتوه في هذا الخاطر. . . ان الصمت الأبـدي الـذي يلف هـذا الفضـاء الـلا نهـائي يخيفني. . .»[٢٣].

منذ «كوبر نيكوس» إلى انتصار الرأسمالية والثورة الصناعية ومنها إلى عصر التكنولوجيا، كان العلم رافداً هائلاً لنهضة أوروبا. فقد ساهم في إعادة سيطرة الانسان الغربي على نفسه وعلى الطبيعة في آن معاً. وبدت إيديولوجية الكنيسة أمامه بدون أمل أو دلالـة محركة، تماماً كما كشفت انجازاته كم هي ساذجة وعقيمة ذهنية العصور الوسطى، وكم هي تافهة انشقاقات العقيدة وتناحر مذاهبها منذ بداية الصراع الكاثوليكي ـ البروتستانتي وخلاله وبعده، بالمقارنة مع ما قـدمته المعـرفة العلميـة من وسائـل النهضة والتقـدّم الاجتماعي والحضاري العام. فقد واظبت هذه المعرفة على النمو والتطوّر بمعزل عن «جلبة السياسة، وزحف الجيوش، وطنين العقائد الدينية، وضباب الخرافة. . .». وكان علمـاء الغـرب وسط هـذا كله يغـرقـون في النصـوص، «وأنـابيب الاختبـار، والمكرسكوبات، ويخلطون المواد الكيماوية في فضول، ويقيسون القوى والأحجام، ويضعون المعادلات والرسوم البيانية، ويتفحصـون أسرار الخليـة، وينبشون طبقـات الأرض، ويرسمون حركات النجوم، حتى بدت المادة وكأنها تنتظم في قانون، وبدت ضخامة الكون الهائلة وكأنها تتمثل للذهن البشري المذهل. . . كانوا في هذه الحقبة القصيرة من تاريخ أوروبا. . . يكدون فرادى وجماعات منعزلين ومتعاونين، ليبنوا يوماً فيوماً، وليلة فليلة، صرح الرياضة والفلك والجيولوجيا والجغرافيا والفيزياء والكيمياء والأحياء والتشريح والفسيولوجيا ـ هذه العلوم التي قدر لها أن تحدث ثورة مصيرية في النفس الحديثة»[٢٤].

وكان من الطبيعي أن تتواصل هذه الثورة العلمية مع جهود وإنجازات العلماء السابقين، بحيث تكون نهضة الغرب العلمية تطوّراً في تاريخ العلم، بما هو تـاريخ التعّقل البشري في سياق بحثه عن أفضل الوسائل لتحسين حياة الانسان، وهو الأمر الذي لازم نشأة العلم باستمرار. ذلك ان العلم حافظ على طبيعته كوسيلة من أجل غاية. فهو لم يكن أبداً إنجازاً حضارياً إلاّ في اللحظة التي قدّم فيها للانسان وسائل التقدّم والازدهار. وبالتالي، فان قيمة كل علم تعود إلى فائدته فيما يقدمه من منجزات للبشرية جمعاء، بحيث يكون مستحيلاً تخصيص العلم بشعب ما، كما هو الحال في تخصيص الثقافة أو اللغة أو العرق أو المكان؛ فالعلم ينتمي إلى الانسانية أكثر مما ينتمي إلى الذين تقدموا فيه.

فإذا كان صحيحاً تماماً القول بانتماء العلم إلى أمة معينة أو حضارة خاصة، إلاّ ان ما هو صحيح أكثر، ان نتائجه، وإن كانت مباشرة في المجتمع الذي انبثق منه، تنشر ثمراتها في كل مكان وزمان، ولا تعرف حدوداً كما لا تفرّق بين الشعوب والأمم.

بيد ان علاقة الغرب بالعلم تكشف عن مفارقة لم تعرفها حضارات الانسان من قبل، وهي توظيف العلم في سياق مصالح لا تنتمي إليه بقدر ما جرى استخدامه لتحصيلها والانتفاع بها، بما يتعارض مع مصالح الآخرين، بل وحتى بما يتعارض مع حاجات الانسان الغربي في ذاته وفي نظرته إلى الطبيعة والحياة. ولأول مرة في التاريخ، يجد العلم نفسه وسط تجاذب، تشدّه، من جهة، حقيقته المجردة، وتُفرض عليه، من جهة ثانية، غايات لا تمتّ إليه بصلة. فالحقيقة المجردة تبقيه في إطاره العلمي كوسيلة لاغناء الوجود الانساني وتوازن جميع أبعاده المادية والروحية وتفتح أمامه المستقبل، بحيث يكون العلم أداة تقدم الحاضر ومدخلاً إلى ازدهار المستقبل(٢٥). كما يكون دليلاً إضافياً على الحكمة الالهية البادية في تفاصيل الوجود والتي تعطي العلم غاياته القصوى. أما الغايات المفروضة عليه، فهي التي جعلت منه وسيلة مادية للسيطرة على الانسان والطبيعة، وتأسيساً لمجتمع وحضارة وإنسان يخضعون جميعهم لمنتجات العلم الاستهلاكية والحربية والتكنولوجية، بحيث يشكّل العلم رؤية جديدة للعلاقات الانسانية محكومة بالمصالح، ونظرة جديدة للطبيعة قائمة على استغلال ثرواتها بطريقة جنونية، وموقفاً من الانسان يقوم على عزله عن ابعاده الروحية وعلاقاته بالحضور الالهي والايمان والأخلاق السامية، وتحويله بالتالي إلى مجرد عامل ومستهلك، إلى كمّ ورقم وسلعة...(٢٦)

ومما لا شك فيه، ساهمت نهضة المادة في فرض غاياتها على العلم الذي أسّس وفجّر بدايتها. ثم جاءت الرأسمالية لكي تعمّق تبعية العلم للمصالح المادية وحدها، وهي تبعية لم يعرفها العلم من قبل، وينوء تحت ثقلها اليوم بصورة مأساوية. فكما توسلّت الرأسمالية العلم لكي ترسم خارطة جديدة للعالم قائمة على «الذهب والفضة والدم»، كما يقول «ديورانت»(٢٧)، فانها أحكمت سيطرتها على العلم لكي ترسم مستقبلاً للغرب والعالم قائماً على تدمير منهجي ومتكامل للانسان والحضارات والطبيعة.

تشكّل علاقة الغرب بالعلم مفارقة منهجية بالمقارنة مع علاقة الحضارات والشعوب الأخرى بالعلم ووسائله وغاياته. وتظهر هذه المفارقة بصورة واضحة في مفاعيل العلم داخل النظام الفكري الذي يحتضنه ويرشده. ففي حين يؤثّر العلم على درجة النمو الحضاري العام لجماعة بشرية في سياق تاريخها الخاص، بحيث يكون

العلم وسيلة الانسان وهو يعيد تشكيل «المادة» بما يتلاءم وظروف الحياة، فلا يفقد الانسان سيطرته على العلم ولا يستخدمه لتبديد الثروات الطبيعية أو يشهره كسلاح في وجه الآخرين، فان علاقة الغرب بالعلم قد أحدثت انفصالاً عن تاريخ العلم ومكانه المخصوص في إنتاج الحضارة.

ومما لا شك فيه، تتصل حضارة الغرب الحديث والمعاصر بثورات العلم والعقل إلى درجة يستحيل معها عزل الحضارة عنهما. بيد أنها تفترق عن غيرها من الحضارات في خضوعها، هي والعلم والعقل، لارادة رأس المال. ففي الوقت الذي كان فيه العلم والعقل يؤسّسان نهضة حضارية عامة، كانت الرأسمالية قد أصبحت في موقع يساعدها على توجيه العلم والعقل والحضارة بما يخدم حاجات «السوق»، أكثر مما يتلاءم مع حاجات «الانسان».

عندما تحدّث «نيتشه» عن حروب تهدف للسيطرة على الأرض، لم يعط للمسألة سوى نقطة البداية. فقد اخترقت عقلانية الرأسمالية النسق الحضاري وفرضت عليه مصالحها وأخلاقياتها. ذلك ان منطق المادة بات مسيطراً على العلم والعقل، الأمر الذي يفسّر أواليات التشكّل الحضاري على قاعدة التقدّم المادي في الداخل وتأمين شروطه وحاجاته واستمراريته عن طريق الخارج. وهنا يكتمل النسق الحضاري وينسجم مع إرادة رأس المال، التي وضعت تقدم الذات وإستغلال الآخر في علاقة وجودية. وبالتالي، تجسّد ذاتية الحضارة العالمية الكامنة فيها بالقوة والفعل، لا من حيث الدلالات الشمولية للعلم والحضارة، وإنّما، تحديداً، من حيث الغايات التي فرضتها الرأسمالية على الغرب في نظرته إلى ذاته وفي طبيعة علاقته مع بقية العالم. وقد توضّحت هذه الغايات وبرزت من خلال المنطق والمنهج والوسائل والمراحل التي أحاطت بأهداف الحضارة الغربية وتجليّاتها وأزماتها، بما هي أهداف تنتمي إلى الرأسمالية، تماماً كما أرادت هذه الأخيرة أن تكون وحدها أصل الحضارة وفصلها.

وهكذا، يندرج العلم في السياق الرأسمالية، وإن كان ينفصل عنها كجهد عقلي يمنح الانسان سيطرة متنامية على الطبيعة والأشياء. وعندما يصبح العلم والتقنيّة أدوات للرأسمالية، فان استخدامها لهما في نهضة الذات وتقدمها، لا يبرّر نهب الآخرين فقط، وإنما يفسّر مجمل التحولّات الداخلية التي آلت مجتمعة إلى تدمير الانسان الغربي، الذي بات ينظر إلى نفسه وإلى الطبيعة والبشر بمنظار الرأسمالية. وبعد أن أصبح ضحية واعية لحضارة رأس المال، بدأ هذا الانسان بحثه عن تحقيق دائم لرغباته الأكثر مادية على حساب ماهيته الأكثر إنسانوية وروحانية، خاصة وان الرأسمالية ـ برأي «نيتشه» ـ هي التي جعلت القرن التاسع عشر «أكثر حيوانية، أكثر غموضاً، أكثر

بشاعة، أكثر واقعية، أكثر عاميَة، ومن هنا هو «الأفضل»، الأكثر ملكية، الأكثر خضوعاً لكل واقعية، الأكثر حقيقة، لكنه ضعيف الارادة، حزين ومليء بالرغبات السوداوية، قدري . . . »[٢٨].

وقد تمثّلت نهضة المادة في القرن التاسع عشر في صورة حضارة تنتسب إلى الرأسمالية بعلاقة تأصيل، حيث يتحوّل العلم إلى «علموية» نفعية، وتجعل التقنية من الآلة معبوداً جديداً، ممهدة بذلك إلى قيام طريقة جديدة في الحياة، تحيل الفرد إلى مستهلك ومستلب وضحية، وتبرّر تبديد موارد الطبيعة وتلويث الأرض ونهب العالم.

من الناحية العملية، تحوّل رأس المال من نقد إلى «إيديولوجية»، ومن خصوصية غربية إلى ظاهرة عالمية. كما تحوّل الاقتصاد من علاقات تبادل وتضامن مجتمعي، إلى سوق، أي إلى نقود وأسعار وأرباح وأجور وتنافس وملكية خاصة. وقد أصبح «المال» نوعاً من «الشيء في ذاته»، قيمة وسلطة ومكانة اجتماعية وغاية ومصيرا. ومع الاكتشافات العلمية والثورة الصناعية، تعاظمت قوة رأس المال وأعطت تبريراً لكل عمل يؤدي إلى تحصيله، بحيث يمكن القول:ان الرأسمالية بما هي تجميع وتكديس للمال قد أصبحت عقيدة جديدة. وحسب ما جاء على لسان «آدم سميث»، في كتابه «ثروة الأمم»، فان المال قد احتّل مكان الأنبياء، وإن قيمة المادة باتت أسمى من قيمة الروح، وانه لم يعد هناك ثمة عائق يمنع العقل من تهميش الالوهية من أجل رخاء الانسان: «جمعوا، جمعوا، تلك هي الشريعة والأنبياء»[٢٩]. وتعطي شريعة «آدم سميث» صورة عن مسار لم يقف عند حدود الاقتصاد، بل تعدّاه إلى مجمل الطبيعة الانسانية التي بدأت ترتسم معالمها وسط نمو جديد للمفاهيم والذهنيات: مبادىء العقل، حرية الفرد، الاقتصاد، التجارة، الصناعة، رأس المال، الربح، الخسارة، العرض والطلب، المؤسسات، السوق الخارجية، السعادة القائمة جوهرياً على المادة التي ترمز إليها هذه المفاهيم مجتمعة ومنفردة. . . وأكثر من ذلك تأخذ هذه الشريعة صفة أكثر شمولية يظهر من خلالها أن ضرورة تحويل كل شيء إلى نقد ـ رأس مال قد أصبح مهمة تاريخية حملت لواءها برجوازية القرن التاسع عشر. أو كما يقول «كارل ماركس»: «وفروا، وفروا؛ أي اعيدوا من جديد وباستمرار تحويل أكبر قسم ممكن من القيمة الزائدة أو من المنتوج الصافي إلى رأسمال! التكديس لأجل التكديس، والانتاج لأجل الانتاج، ذلك هو شعار الاقتصاد السياسي الذي أعلن المهمة التاريخية للعصر البرجوازي»[٣٠]. وعلى قاعدة هذه الشريعة يتحول النقد إلى إرادة من نوع آخر، إرادة رأس المال، التي لا تلغي الانسان مباشرة، ولكنها تعطيه «الشعور بالقوة الأكثر علواً، والوعي الأفضل»، كما يقول «نيتشه»[٣١].

بديهي أن تحدث إرادة الرأسمالية انقلاباً شاملاً في طريقة الحياة وتعطي للحضارة صورة على شاكلتها. فهي لم تكتف بأثرها على النظام الاقتصادي، بقدر ما أفرزت مجموعة تحولات ترسّخت بعمق في البنية التاريخية للغرب الحديث وذهنيته، إضافة إلى انها غرست في الوعي الجماعي صورة محددة عن الطبيعة والعالم والانسان والمستقبل، بحيث يمكن القول ان معظم الغربيين ارتضوا، بوعي وبغير وعي، إنموذجية الرؤية التي أضفتها الرأسمالية على الوجود، وان عدداً قليلاً جداً منهم استطاع التخلّص من هذه الرؤية أو رفضها، وإن كان ذلك في وقت متأخر أو في سلبية لا تعكس أكثر من هروب خارج سجن الحضارة ورساميلها وآلاتها. وفق ذلك كله، لم تقف مفاعيل الرأسمالية عند حدود رؤية الغرب لذاته، وإنما تعدّتها إلى تأسيس وعي جماعي في نظرته إلى الخارج، ينهل من تفاصيل «الذات» الأفكار والمصالح التي تبرّر لها نشر إنموذجها في العالم. ولم يعد رأس المال مجرد حالة عابرة أو خاصة، بقدر ما طبع كل شيء بطابعه، وبات كل شيء رهين إرادته، وأصبحت هذه الأخيرة عقلاً يصدر الأوامر ويطلق العنان للرغبات الجامحة، كما لاحظ ذلك بدقة «ازوالد شبنغلر»(٣٢).

وقد حققت الرأسمالية أهدافها كاملة عندما قضت على النظام القديم وأصبحت صاحبة القرار الأول في الدولة والمجتمع. فهي النظام الذي «أضفى شرعية قانونية وسياسية واجتماعية على الأرض والعمل ورأس المال بوصفها عناصر منفصلة في السوق يمكن تحويلها إلى نقود وأسعار. ففي المجتمع الاقطاعي لم يكن المرء في أغلب الأحيان يشتري الأرض أو يبيع العمل أو يستثمر رأس المال، إذ ان هذه كانت عناصر للحياة، وليست مقولات اقتصادية. لقد كانت الأرض بيتاً أو حقلاً أو مقراً وليست عقاراً». ويتابع «رايلي» تحليله لخصوصية النظام الرأسمالي قائلاً انه «حين يقول الناس ان الرأسمالية هي نظام للملكية الخاصة فانهم يقصدون الملكية الخاصة لرأس المال - أي الموارد الانتاجية في المجتمع، لا يقصدون الملكية الخاصة للأشياء الشخصية. . . فكل المجتمعات تقريباً اعترفت بالملكية الخاصة للمقتنيات الشخصية، أما الرأسمالية فقد اعترفت بالملكية الخاصة لما قد يسميه إنسان العصور الوسطى الملكية العامة - أي الأدوات الضخمة والموارد أو رأس المال الذي يستند عليه الانتاج في المستقبل. والقول بأن رأس المال مملوك ملكية فردية لا يعني ان كل فرد يملكه، وإنما تملكه حفنة هي الرأسماليون. . .»(٣٣).

وعندما تصبح الرأسمالية مالكة لوسائل إنتاج المستقبل، فانها بذلك تكون قد

وضعت جميع وسائل الانتاج بين يديها، ومنهـا الوسـائل المتنـامية للمعـرفة العلميـة والتكنولوجية، التي، بواسطتها، تمكّنت من تحديد مسار الحضارة في الداخل، والغلبة في الخارج. وهذا يعني، ان عظمة الحضارة الغربية لم تظهر مادية بصورة مطلقة إلاّ لأن الرأسمالية فرضت منطقها عليها وعلى العوامـل والأسّس التي صنعتها. كمـا أنها لم تتعرّف على أزمتها المجتمعية إلاّ في اللحظة التي أصبحت فيها الحضارة كلها رهينة النسق الرأسمالي، بوسائله وغاياته. وبالتالي، فان ذاتية الحضارة وعالميتها، ازدهارها وأزماتها، تصدر مجتمعة ومنفردة عن أسباب لا تمّت إليها بصلة، وإن كانت تتمثّل فيها وتجسّدها، بقدر ما تعبّر عن أواليات وتفاصيل وتاريخ العلم والعقل والمجتمع والحضارة بعد أن خضعوا لارادة رأس المال. وهذا مـا ينبغي البحث عنه خـارج العلم والتقنيّة والحضارة وما أنتجوه من فوائد عامة في الغرب وفي العـالم أيضاً. ان أزمـة الطبيعـة والعلاقات بين البشر، وكذلك مشكلات الانسان المعاصر في الغرب، لا تصدر عن العلم والحضارة بقدر ما تكشف عن نتائج النظام الرأسمالي في الداخل والخارج على حدّ سواء.

ولما كانت «الغاية تبرّر الوسيلة»، كما قال «مكيافيللي» في بداية النهضة، ولما كانت «المعرفة هي القوة»، على حدّ تعبير «فرنسيس بيكون»؛ وبما ان تاريخ البشر يظهر محكوماً بالتنافس على «الثروة والقوة»، كما قال «هوبز»، فان أصحاب الرساميل، حيث تتوحّد الثروة والقوة، ينبغي أن يصبحوا سادة المجتمع، كما يجب على المجتمع برمته أن يخضع لسياستهم، لأنهم الأكثـر قدرة وكفـاءة في قيادتهم وإشـرافهم على الناس والأشياء والمجتمعات، كما نادى بذلك «لوك»؛ وقد حقّقت الرأسمالية كل هذه الأفكار: فالغايات الأساسية باتت محصورة بالثروة، وما في معناها، والقوة وسيلتها وضمانتها، بصرف النظر عن تجليّاتها الماديّة والمعنويّة. وبذلك يكون العلم مصدراً للثروة ووسائل القوة، أو هكذا أرادت الرأسمالية من خلال إشرافها على تطوّر المعرفة العلمية.

وفق هذا السياق، بدأ العلم ـ رمز الحضارة وأساسها ـ إعادة خلق الـطبيعة من جديد، كما تحوّل إلى مصنع لوسائل القوة. بيد أنه أعاد تشكيل الانسان أيضـاً وفق حاجات الثروة وأصحابها، بحيث تأتي إعادة خلق الطبيعة في صورة تحويل ثرواتها إلى بضائع، وإعادة تشكيل الانسان في صورة مستهلك لهذه البضائع التي باتت تصنعه أكثر مما يصنعها، وتملكه أكثر مما يملكها، وبحيث ينتج العلم القوة التي تحمي هذا الخلق الجديد في الداخل، وتفرضه على الخارج. ولما كانت الثروة هي الغاية الأسمى، فان العلم سوف يتطّور وفق منطقها، أي انه سوف يذلّل عقبات تحوّل الطبيعة إلى بضائع

تصنع الثروة، ويفرض استغلالها واستهلاك منتجاتها في الداخل والخارج بواسطة أدوات الحرب والقوة التي يخلقها العلم أيضاً. وبديهي أن يتم ذلك كله بصرف النظر عن حاجات الناس والمجتمعات، وبصرف النظر عن النتائج المأساوية لاستغلال الطبيعة وذهنيّة الاستهلاك وفداحة النتائج المتأتية عن استخدام القوة وتطوّر تقنياتها. . .

وهكذا، بدأت الرأسالية، بواسطة العلم، أكبر عملية نهب وتبديد لثروات الطبيعة والعالم في التاريخ، كما باشرت، بواسطته أيضاً، مسيرتها نحو الخارج. فهي لم تكتف بأن أفلتت النمو الداخلي وأوصلته إلى أزمة عبّرت عن نفسها بزيادة الانتاج على الحاجات ويعجز تطويع هذه الأخيرة لصالح السلعة، بل تعدّت ذلك إلى نثر رغباتها ومصالحها في بلاد الآخرين كحل مؤقت لأزمتها وكإصرار على تجاوز منطقها الاقتصادي نحو الأفضل، لها.ولغيرها. لذلك لم تتردّد «إرادة رأس المال» في تبرير الاستعمار ونهب البشر والطبيعة ومكننة الانسان الغربي الذي سرعان ما وجد نفسه مندفعاً نحو الخارج، ليمارس هناك التنافس والقتل والنهب والسيطرة أثناء بحثه عن أرباح اقتنع بأنها وسعادته شيء واحد.

فقد اندفع الغرب نحو الخارج مدججاً بالعلوم والرساميل، وباشر عملية نهب جماعية أطلق عليها إسم «النمو»، وهو ما سوف يرتكز عليه حاضر الغرب ومستقبله؛ والذي، انطلاقاً منه، سوف يقام صرح المدنيّة وسوف تتواصل رفاهية الفرد وانتظام الحياة وتوازن المجتمع. ثم لا يلبث هذا النمو أن يتحوّل إلى حاجة وجودية، وبالتالي إلى حالة إيديولوجية، بحيث لا يعد الغربي العادي قادراً على رؤية نفسه خارج هذا النمو، الذي أصبح هو ذاته أسيره، ويمارس نتائجه بدون تردد، بوعي أو بشكل آلي.

غير ان النمو ـ بما هو تجسيد لشريعة رأس المال وإرادته ـ قد تجلّى في وقائع تاريخية يغلب عليها العنف كوسيلة لتحقيقه والتوصّل إلى سيطرة عالمية على الطبيعة والبشر، أي إلى نمو قائم على نهب منظّم وغير محدود. وطالما ان «الخير هو أن تكون لديك أقوى الرغبات الممكنة وإيجاد الوسائل لأرضائها»، فان العنف سوف يصبح ضرورة حيوية لاقتصاد يقوم على مبدأ «النمو من أجل النمو». أما العنف نفسه فانه لا يحتاج إلى كثير من التبرير أو البحث، وكل تفكير فيه «يكون عقيماً ووهمياً، إذا لم يبرز أصله الحالي: أعني مجتمع النمو والتنافس الهمجي بين الأفراد، بين الجماعات والشعوب، الذي يحمل في ذاته الجريمة ويولدّها بالضرورة»(٣٤).

إنطلاقاً من إرادة هذا «الاله الخفي» ـ وهو النعت الذي يطلقه «غارودي» على

النمو ـ فرضت الرأسمالية طريقة الحياة في الغرب، حيث يخضع مسار العلم والحضارة لمنطق الاشباع السريع واللامحدود للرغبات الأكثر مادية في الانسان. وهكذا، بدأت الحضارة انفصالها التدريجي عن الغايات التي قامت لأجلها، وأصبح مصيرها رهين مصالح وشركات وسياسات. ولم يخرج العلم عن هذا السياق، إذ تحوّل من إرادة إبداع تسعى إلى إعادة تشكيل العالم بما يستجيب لحاجات الانسان في إستمرارية وجوده وتطوّره، إلى وسيلة تضع الانسان والطبيعة والحضارة والمجتمع في خدمة طبقة أو دولة تسهر على إدارة المجتمع وتوجيه العلم والحضارة بما يتوافق ومصالح هذه الطبقة وحدها دون سواها.

وكما أشرفت إرادة رأس المال على تشكيل طريقة في الحياة تستلهم المادة في كل تفاصيلها، فان نفس المصالح والارادة والدولة الممثلة لها تختصر حاجة الغرب إلى تعميم طريقته الخاصة في الحياة على بقية العالم. ولكي تصبح هذه الطريقة في الحياة إنموذجاً عالمياً، استخدمت الرأسمالية حضارتها ومعارفها العلمية وكافة وسائل القوة الصادرة عنهما، من أجل السيطرة على العالم وتوجيه مساره وفقاً لمعايير ومصالح وحاجات لا صلة لها بواقع وضرورات التطوّر الخاصة بالشعوب والثقافات غير الغربية. وإذ ترتدي أهداف الرأسمالية ومصالحها ثوب العالمية الحضارية الانموذجية، فان الغايات الكامنة فيها أسفرت عن نتائج كارثية، ليس فقط بالنسبة لعالم يدفع ثمن هذه السيطرة من ثرواته الطبيعية وتوازناته المجتمعية والسياسية والثقافية، بل أيضاً بالنسبة للغرب نفسه حيث تتفاقم شرور الانموذج نفسه، وتحدث إنفجاراً داخلياً في سكون الاستسلام لارادة رأسمالية باتت مصدراً مباشراً لتهديد مستقبل الحياة على الأرض كلها. فإذا كانت الكوارث الطبيعية والبيئية وظواهر التخلّف والمجاعة والانقسام المجتمعي وفقدان الارادة والمصير والهويّة من نتائج السيطرة العالمية للغرب الرأسمالي، فان الظواهر المرضية والتمزّق الداخلي والحاجة إلى استعادة الجوانب الروحية والأخلاقية ومخاطر التلوّث والأزمات الاقتصادية المستعصية قد ساهمت، منفردة ومجتمعة، في كشف اللثام عن الجدوى من هذه الطريقة في الحياة، التي بات تغييرها حاجة وجودية يتوقّف على تحقيقها مصير الانسان والطبيعة والحضارة.

ففي عالم بات أشبه بقرية كبيرة، حيث تعمل تكنولوجيا الاتصالات على تقليص المسافة بين أجزائه، وحيث تتبادل هذه الأجزاء تأثيراتها السلبية والايجابية، ويظهر مصير كل منها مرتبطاً بمصير غيره، فان إعادة النظر بالطريقة التي تستخدم بها الرأسمالية العلوم والتقنيّات باتت، أكثر من أي وقت مضى، ضرورة عالمية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار النتائج الراهنة لهذا الاستخدام الآحادي المنفعة، والتزايد المتسارع للنمو السكاني في

العالم، والنفاذ البطيء للموارد والمصالح الضيقة التي تسرّع استهلاكها وتبديدها، فان مستقبل العالم برمته، وليس فقط الغرب، أو أي منطقة أخرى بمفردها، أصبح على مفترق الطرق: أما الاستمرار وفق منطق النمو والانفاق في اقتصاد عالمي غير متكافىء، وأما إعادة التوازن إلى العلاقات بين الجماعات البشرية وإعادة توزيع الثروات الطبيعية بشكل يساهم في تطويق الانفجار المرتقب في العلاقات بين الشعوب والدول، ويعيد توجيه العلوم والتقنيّات وطرق استخدامها في سياق حاجة جماعية لتفادي كارثة بيئية شاملة.

بيد ان منطق الاشباع السريع واللامحدود وإنموذجه الاستهلاكي يبقى مصدراً لكارثة حتمية، تماماً مثلما كان، ولا يزال، مصدراً لأزمات وحروب وفظائع لم تهدأ منذ اللحظة التي أراد فيها الغرب توظيف نهضته وحضارته وتقدمه العلمي في خدمة الغلبة والسيطرة والنهب والتبديد المتواصل لثروات الطبيعة وثقافات الشعوب. وفي حين أنتج هذا التوظيف حروباً كبرى بين دول الغرب، عندما أراد من الغربيين أن يستهلكوا في نصف قرن كمية من السلع يحتاج تصريفها إلى مضاعفة الزمن والناس، فان هذا التوظيف نفسه يسّد منذ الآن آفاق المستقبل. فهو الذي أرسى دعائم نمو يحيل الطبيعة إلى سلعة، بعد أن حوّلتها القوة إلى ملكية غربية؛ وهو الذي أسّس وتغذّى من ثنائية الثروة ـ القوة لكي يخلق طريقة في الحياة قائمة جوهرياً على استهلاك سلع يقوم العلم وتقنياته بإعادة صنعها باستمرار بما يتلاءم وحاجات السوق، بصرف النظر عن حاجة البشر إليها أو عن أثرها على مستقبل الحياة البشرية والطبيعة. وهو الذي أحال العلم والحضارة إلى وسائل لاستغلال البشر والأرض ونشر في الغرب والعالم أخلاقيات تبرّر هذا الاستغلال وتدعمه وتعمّق آثاره المفجعة التي تقود العالم كله إلى حافة الهاوية.

عندما اجتمع زعماء العالم في قمة الأرض، في ريو دي جانيرو، في البرازيل، في حزيران ١٩٩٢، كان هدفهم الحيلولة دون الوقوع في الهاوية، حيث لا نجاة لأحد من كارثة تتناسل أسبابها وظواهرها من تفاصيل السيطرة الغربية على العالم، ومن النظرة التي أضفتها الرأسمالية على الطبيعة والانسان، ومن الطرق والوسائل التي سمحت لهذه الرأسمالية باستغلال الطبيعة والانسان في مرحلة أولى، وقيادتها، في مرحلة ثانية، إلى الحروب والأزمات، وإصرارها اليوم على السير بهما نحو الكارثة، التي تظهر إرهاصاتها اليوم واضحة ومرعبة.

فقد أسفر التبديد المتواصل للمواد الأولية عن تهديد شامل لمصادر الحياة في العالم، وذلك في سياق تأمين استقرار الدورة الاقتصادية في الغرب. ففي حين تساهم

العلوم وتقنيّاتها المتطوّرة في زيادة السيطرة البشرية على الطبيعة، فان وسائل وأشكال وغايات استخدامها سمحت للغرب وحده في تسخير ثروات الطبيعة واستنزافها لمصلحة جزء واحد من العالم، بينما تدفع الأجزاء الأخرى من حاضرها ومستقبلها ثمن رفاهيته ونموه وطريقته في الحياة. وقد لاحظ «ديريك برايانت»، باحث التربة في معهد الموارد العالمي، تدهور أكثر من ١٠٪ من الأراضي الخصبة في العالم. فقد أصابت التعرية ملياراً ومائتي مليون هكتار من الأراضي منذ العام ١٩٤٥، إضافة إلى تآكل ما يزيد على ٣٠٠ مليون هكتار.

كما ورد في تقرير «غوستافو نورس»، مدير المركز العالمي للزراعة الاستوائية في كولومبيا، ان معدّل تلاشي الأراضي العالمية الصالحة للزراعة بسبب التعرية والعوامل المضرّة الأخرى قد تجاوز ٢٥ مليار طن من التربة سنوياً، كانت حصة آسيا منها ٤٥٣ مليون هكتاراً، وأفريقيا ٣٢٢ مليون هكتاراً، وكانت نسبتها لمجموعة الأراضي الصالحة ٢٤٪ في أميركا الجنوبية، ١٧٪ في أوروبا، ١٤٪ في أفريقيا، ١٢٪ في آسيا و ٥٪ في الولايات المتحدة الأميركية. وهذا يعني ان ثلث الأراضي الصالحة للزراعة في العالم سوف تموت في نهاية هذا القرن. وإذا أضفنا إلى التعرية ظاهرة التصحّر، يمكننا الوقوف على أهم سبب للمجاعة في العالم الثالث، وخاصة في أفريقيا التي تعيش على الزراعة. فقد ذكر تقرير برنامج الأمم المتحدة للبيئة (يونيب) ان وتيرة التصحّر تشمل حالياً ربع الأراضي في العالم وتهدّد حياة سدس سكان هذا العالم. وعليه فان التصحّر بات يشكل «العامل الرئيس للمجاعة التي تهدّد حياة ٣٠٠ مليون إنسان في أفريقيا».

ومن البديهي القول ان المجاعة التي تقضّ اليوم مضاجع أفريقيا لا ترجع إلى زيادة في الولادات ولا إلى سوء استعمال الثروة الطبيعية، رغم كونهما من العوامل المساعدة، بقدر ما ترجع إلى سنوات طويلة من السيطرة الغربية على هذه القارة التي تصفها تقارير الأمم المتحدة بأنها أكثر القارات فقراً وتخلفاً اقتصادياً في العالم. رغم ان خبراء البيئة يعترفون بأنها من أغنى قارات العالم في الثروات والمواد الأولية والمخزون الاستراتيجي، سواء أكان ذلك من ناحية المواد الخام التعدينية أم من ناحية المواد الأولية الزراعية، إذ تصدّر أفريقيا ٢٠٪ من مجموع الانتاج العالمي للمعادن، وخاصة مواد الكوبالت والذهب والمنغنيز والفوسفات والنحاس واليورانيوم، التي يستوردها الغرب بأبخس الأسعار لكي يعيد تصنيعها وتصديرها إلى الخارج بأغلى الأسعار، بحيث يبيع الأفارقة بأقل مما يشترون، ويجدون أنفسهم في علاقة اقتصادية غير متكافئة، أغرقتهم بالديون وسدّت أمامهم طرق التنمية وحاجات الحياة في حدّها الأدنى. إذ تنوء أفريقيا

اليوم من ديون مرتفعة الفوائد إلى درجة باتت معها فوائد القروض وحدها تستنزف ٢٠٪ من موازاناتها السنوية.

وتعاني أفريقيا من المجاعة والفقر رغم أنها تصدّر ٧٧٪ من إجمالي الصادرات العالمية من فول الكاكاو، و ٣٤٪ من زيت النخيل، و ٦٥٪ من الزيوت الأخرى ومشتقاتها، إضافة إلى ٥٣٪ من الفول السوداني، و ٣٢٪ من البن، و ٢٢٪ من القطن... هذا بالاضافة إلى مفاعيل السيطرة الاقتصادية التي فرضت على أفريقيا زراعات تستجيب لحاجات السوق الغربية؛ الأمر الذي أفقد هذه القارة قدرتها على الاكتفاء الذاتي من الحبوب التي هبط إنتاجها بنسبة ٢٨٪ منذ العام ١٩٦٧...[٣٥]

وتعاني الطبيعة من مخاطر فقدان توازن عناصرها. ففي حين تكشف حكمة التدبير الالهي عن حاجة الانسان الدائمة لنظام من الحركة المتوازنة في الطبيعة، وذلك في سياق الحفاظ على توازن يجدّد الحياة باستمرار، فان أية ممارسة بشرية تستهدف المساس بهذا التوازن، إنما تكون مصدر التهديد المباشر لنظام الاستمرارية في الحياة نفسها. فالعلاقة بين الانسان وثروات الطبيعة تغذّي الحياة بعامل الديمومة طالما لا يعمل الانسان على تدمير هذه الثروات أو إستغلالها بطريقة تؤدي إلى حرمان أجيال أخرى من خيراتها. والعلاقة بين الطبيعة والمناخ والبيئة قامت باستمرار على توازن في حركة تكاملية، بحيث يكون الاخلال في هذا التوازن سبباً مباشراً في إفقار الطبيعة وتغيير المناخ وتلّوث البيئة، وهو الأمر الذي يهدّد الانسان وجميع الكائنات الحيّة بالفناء والأمراض والمجاعة والأزمات المعقدة، التي تؤدي في النهاية إلى إغلاق دورة الحياة على الأرض. كما لا يقف الاخلال عند ظاهرة التبديد السريع لثروات الطبيعة، بقدر ما يتجاوزه إلى تهديد المناخ العالمي، كما تعمّق عمليات التصنيع مخاطر هذا التهديد بما تنتجه صناعات كمالية واستهلاكية وعسكرية من غازات ونفايات باتت اليوم خطراً داهماً على البيئة والانسان في آن معا.

ساهمت الرأسماليات الغربية في تفاقم هذاالخطر، وتقوده اليوم إلى الانفجار. فالمنطق الذي وضع العلم والتقنيات في سياق السيطرة على الطبيعة والبشر، كان قد أسّس ذهنية تشرّع تحويل الطبيعة إلى مصدر للربح. وهذا يعني إعادة تشكيل الطبيعة باستمرار بطريقة تؤمّن تدفّق الأرباح، سواء أكان ذلك بإستنزاف ثرواتها وتحويلها إلى سلع وأسحة، أم كان بتغيير طرق الحياة بصورة تستجيب لمسوّغات هذه الذهنية. وهكذا، بدأت واقعية التوازن تنهار أمام تبديد رأسمالي غير محدود للمواد الأولية، وتدمير منهجي ومصلحي للطبيعة والمناخ والبيئة العالمية. ذلك ان «طاقات وموارد قد

تراكمت منذ ملايين السنين في أحشاء الكوكب، وقد سمحنا لأنفسنا بالاستئثار بحق استهلاكها في مدى جيل واحد. هكذا يرجع تاريخ الاستخراج المنجمي للفحم إلى ثمانمائة عام، ولكن نصف هذا الفحم تمّ استخراجه في غضون الثلاثين سنة الأخيرة. ونصف البترول الخام المنضوح منذ بدايات البشرية قد تمّ نضحه في غضون السنوات العشر الأخيرة. وإذا تمّ إنشاء المراكز النووية المنظور إنشاؤها سوف لا يبقى من الأورانيوم شيء بعد عشرين سنة. وحتى إذا كنا سنكتشف، بالنسبة للبترول والأورانيوم، حقولاً ومناجم جديدة يمكن استثمارها كالحقول والمناجم المعروفة حالياً، فان أجل النضوب، إذا استمر الانفاق يزداد بالمعدل الحالي، سوف لا يتأخر أكثر من سنوات»[٣٦].

وفي تقرير عن الغابات، أصدرته منظمة التغذية والزراعة (الفاو) عام ١٩٩٢، فان الغابات الاستوائية سوف تختفي من الوجود بعد سبعين عاماً، إذا استمّر جتّ الأشجار على وتيرته الحالية، كما سوف يتعرض لخطر الانقراض أكثر من مليونين ونصف المليون من أجناس الحيوان والنبات بحلول العام ٢٠٣٠، إضافة إلى التدمير المرتقب لمعدّل المناخ العالمي. ذلك ان «ثلث الأشجار التي كانت موجودة عام ١٨٨٢ (حوالي مليارين من الهكتارات) قد أزيل حتى عام ١٩٥٢. والاتلاف مستمر وهو آخذ بالتسارع: كل دقيقة يتلف الانسان عشرين هكتاراً من الغابات في العالم. فان كمية الورق اللازمة لصدور عدد الاحد من النيويورك تايمس، الذي يحتوي على ٨٠٪ من الاعلانات الدعائية، تتطلب قطع ١٥ هكتاراً من الغابات الكندية، ويتطلب عددها اليومي ستة هكتارات، فجتّ الحراج الجاري بلا روية وتبصّر عن أطراف الهميلايا يحدث اليوم فيضانات البنجالاديش المدمرة، كما تولد أشكال الزراعات الموروثة عن الاستعمار، ألوان الجفاف في الساحل. . .»[٣٧].

ففي كل عام تخسر البرازيل ٨٥٨٥ كيلومتراً مربعاً من غاباتها، وتخسر كل من الهند وأندونيسيا ٦٢١٢، والمكسيك ٤٣٤٨، وكولومبيا ٣٧٢٨، وزائير ٢٤٨٤، والأكوادور ٢١١٣، وماليزيا ١٩٢٦، والبيرو ١٦٧٧ ومدغشقر ٩٣٣. . . وكانت الغابات الاستوائية والسُهُوب الشمالية قد فقدت ١٨ مليون هكتاراً في السبعينات و ١٧ مليون هكتاراً في الثمانينات. ففي جنوب الكرة الأرضية، وخاصة غابات جنوب شرق آسيا والبرازيل، حيث تشكّل غابات أندونيسيا والأمازون نصف حجم الغابات في العالم، يجري القضاء على الثروة الحرجية بصورة منتظمة، بينما فقدت أفريقيا في غضون الثلاثين سنة الأخيرة ٨٠٪ من غاباتها، كنتيجة طبيعية لتجارة الأخشاب التي يشرف عليها رأسماليو الشمال حيث تتفاقم الأزمة بزيادة معدل الأمطار الحمضية الناشئة عن التلوّث

البيئي الذي يسببّه أوكسيد الكبريت الناتج عن صناعات الصلب والتصنيع الزراعي والغذائي وتحويل الأشجار إلى ورق صناعي. . .(٣٨) وترجع أسباب الجفاف والفيضانات إلى انخفاض قيمة العامل الأساسي الذي كانت تلعبه الغابات في إستيعابها لتوازن الممرات الهوائية، وفي دورها الطبيعي كعامل امتصاص للغازات، الذي يؤدي فقدانه إلى بقاء هذه الغازات في الجو، مع مايستتبع ذلك من خطر على البيئة والمناخ وصحة الانسان. .

لم تكن التربة الصالحة للزراعة والغابات وحدها ضحية النهب الرأسمالي لثروات الطبيعة. فقد جاء في تقرير «إنقاذ كوكب الأرض»، ان ٦٥ مليون طن من النفايات تطرح سنوياً في المحيطات والبحار. وذكر تقرير وزارة الأبحاث والتكنولوجيا الفرنسية الصادر سنة ١٩٩٢، ان ستة آلاف ناقلة نفط تفرغ نفاياتها في البحر، إضافة إلى نفايات استخراج النفط من قاع البحر، ونفايات الصناعة النووية وملايين الأطنان من النيترات و ٣٠٠ ألف طن من مبيدات الحشرات، ومعها الرصاص وغازات السيارات كالزئبق والكادميوم، وما تنتجه هذه النفايات من مادة الهيدرو كربور، كل هذه النفايات ترمى في البحار والمحيطات مؤدية إلى تسميم مصدر غذائي هام للانسان وإلى إبادة الحياة البحرية، بما فيها خسارة ٨٠ مليون طن من الأسماك يستخرجها الانسان سنوياً. . . هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أيضاً تنامي مشكلة مياه الشرب، حيث تستقبل الأرض ملايين الأطنان من النفايات المنزلية وبقايا النشاطات الصناعية والزراعية، والكميات الهائلة من الفوسفات التي تحتويها مستحضرات التنظيف وتلوّث بواسطتها المياه الجوفية. . .(٣٩)

يقول «البير جاكار» عالم الوراثة الفرنسي، «ان البحر الأبيض المتوسط يتغير يوماً بعد يوم ويتحول إلى صندوق هائل للقمامة دون أن يرفع أحد أصبعه»(٤٠)، بينما يقترح «لورنس سامرز»، الخبير الاقتصادي في البنك الدولي، على دول الشمال ان تلقي نفاياتها في بلاد الجنوب كحل لمشكلة التلوّث الذي تسبّبه صناعاتها. وقد أشار في تقرير وضعه سنة ١٩٩١ إلى الخارطة التي ينبغي العمل بموجبها لانقاذ الغرب من تلوّثه، حيث تشكل أميركا الجنوبية والوسطى منطقة الاستيراد الأولى لنفايات تصدّرها الولايات المتحدة وأوروبا الغربية واليابان، وتكون حصة المكسيك في استقبالهاالنفايات السامة، وحصة جزر الكاريبي في إقامة مصانع الصهر، أما التشيلي وغواتيمالا ونيكاراغوا وغرينادا فتكون حصتها مصانع لمعالجة النفايات المنزلية والصناعية. ويشكّل الشرق الأقصى منطقة الاستيراد الثانية، حيث تصبح تايلاند والفيليبين وسنغافورة «مزابل» معتمدة لنفايات الولايات المتحدة واليابان واستراليا. وتصدّر أوروبا الغربية

نفاياتها أيضاً إلى أوروبا الشرقية والوسطى، منطقة الاستيراد الثالثة، إضافة إلى الشرق الأوسط حيث يغفل التقرير معلوماته أو يتعمّد إغفالها؟[٤١]

وتصل هذه الظاهرة إلى ذروتها في لحظة اكتشاف علاقة التلوّث بطبقة الأوزون التي تحمي الأرض من أشعة الشمس ما فوق البنفسجية. فقد اكتشف علماء «الناسا» ـ وكالة الفضاء الأميركية ـ في سنة ١٩٨٦ أول ثقب في طبقة الأوزون، عندما لاحظوا ان تراكم مواد الكلورو فلورو كربونات. فوق النصف الشمالي من الكرة الأرضية يزيد على ٥٠٪ منها في النصف الجنوبي؛ الأمر الذي يهدّد بحدوث خرق لغلاف الأوزون الجوي فوق أوروبا والولايات المتحدة يمتد حتى المكسيك وشمال أفريقيا مماثل تقريباً للخرق الموجود حالياً في القطب الجنوبي. ويتوقع هؤلاء العلماء أن تبلغ نسبة إضمحلال الأوزون ٦٪ صيفاً و ١٠٪ شتاءً. وقد دفع هذا الخطر الخبراء في برنامج الأمم المتحدة للبيئة إلى إصدار توصية بفرض حظر شامل على المواد الكيماوية المدمرة لطبقة الأوزون وتقريب موعده من عام ٢٠٠٠ إلى العام ١٩٩٦.

ومن المعروف علمياً ان توازن الحركة في نظام الكون يتضمن حماية طبيعية ـ تكوينية للحياة على الأرض. وأهم عامل في نظام الحماية هذا يقوم على تأمين نسبة الحرارة المطلوبة لاستمرار الحياة الطبيعية والحيوانية والبشرية. ويشكّل غلاف الأوزون طبقة عازلة تمنع وصول أشعة الشمس ما فوق البنفسجية إلى الأرض. فالجزء الأعلى من الغلاف الجوي ـ التراتوسفير ـ يقوم على تركّز الأوزون بمعدل ثلاثة آلاف مليار جزئية منه في كل سنتمتر مكعب واحد من الهواء، بينما يقوم الجزء السفلي ـ التروبوسفير ـ على نسبة تتراوح بين ٧٠٠ مليون ومليار جزئية في كل سنتمتر مكعب من الهواء. وقد أكدّ «كمال مصطفى طلبه» ـ المسؤول السابق عن برنامج الأمم المتحدة للبيئة وواضع أول معاهدة بيئية في التاريخ تتعلق بحفظ طبقة الأوزون ـ وجود أدّلة علميّة على نقص كائنات البلانكتون المجهرية في البحار والمحيطات بنسبة تتراوح بين ٦٪ و١٢٪. ويقول ان البلانكتون، التي يؤدي تسّرب الأشعة ما فوق البنفسجية إلى الأرض إلى هلاكها، هي التي تشكّل أساس دورة الغذاء في الطبيعة وقناة التصريف الأساسية لغاز ثاني أوكسيد الكربون المتراكم في الجو والذي تمتصه في عملية صنع الغذاء[٤٢].

وقد أجمعت التقارير التي أصدرتها المؤتمرات العالمية للبيئة، كمؤتمر نيويورك حول المناخ العالمي، ومؤتمر فنزويللا حول حماية المنتزهات ومناطق المحميات ومؤتمر نيروبي حول المحافظة على التنوع الحيوي، على أن مخاطر التلوّث البيئي على

معدل المناخ العالمي وغلاف الأوزون ترجع إلى نوعية الصناعات الغربية وزيادة اعتمادها على المواد الكيماوية والبلاستيكية.

فالغازات التي تنشرها في الجو السيارات والمصانع، مثل ثاني أوكسيد الكربون والميثان وأوكسيد النيتروجين والكلورو فلورو كربونات تؤدّي إلى تشكّل حاجز يحيط بجو الأرض. ويعمل هذا الحاجز على حبس الحرارة حول سطح الأرض مسبّباً بذلك ظاهرة الدفيئة (البيت الزجاجي). كما يهدّد هذا الحاجز، بفعل تراكم الغازات وقوة الضغط الحراري المتزايد، بثقب غلاف الأوزون، ويرتد قسم منه إلى الأرض؛ ما يؤدي إلى رفع درجة الحرارة. وقد أشارت هذه التقارير إلى أن تراكم الغازات في الجو سوف يؤدي، لا محالة، إلى رفع درجة الحرارة بنسبة تتراوح بين درجتين وخمسة درجات مئوية في نهاية هذا القرن. أما الزيادة المتوقعة في درجة الحرارة فانها تهدّد برفع مستوى البحار وتغيير في توزيع المناطق الزراعية في العالم مع زيادة الجفاف والأعاصير المدمرة، إضافة إلى احتمال غرق الأحواض النهرية الكبرى، مثل حوض النيل في أفريقيا وحوض الغانج في آسيا وتهديد حياة الملايين من البشر،مع تأكيد، ذكره تقرير مؤتمر نيروبي، انقراض حوالي خمسين نوعاً من الكائنات الحيّة كل يوم[٤٣].

أما الثقب الحاصل في طبقة الأوزون، فانه النتيجة المباشرة لانتشار أكثر من ٧٥٠ ألف طن من مادة الكلوروفلورو كربونات في الجو سنوياً، وهي الكمية المتأتيّة عن ٢٤٪ من إنتاج سوائل التنظيف الخاصة بالصناعات الالكترونية، ٢٤٪ من إنتاج الرغوة البلاستيكية التي تعتمدها صناعات حشوة الأثاث والعلب والسجاد الاصطناعي، ٢٠٪ من مكيفات الهواء في السيارات ـ ٨٢ مليون سيارة مكيّفة في الولايات المتحدة الأميركية وحدها ـ، ١٥٪ من صناعة البرادات التي يزيد عددها اليوم على مليار براد و ١٥٪ من صناعة الرذاذات. . . وتؤدّي هذه الكمية مجتمعة إلى ثقب طبقة الأوزون، الأمر الذي يساعد الأشعة ما فوق البنفسجية على قتل الطحالب البحرية المجهرية ـ أي البلانكتون ـ أساس الدورة الغذائية في الطبيعة، وعلى تدمير المحصول الزراعي وجهاز المناعة الذي يؤدي إلى زيادة خطر الاصابة بمرض نقص المناعة المكتسبة ـ الايدز ـ، ويعجّل بالشيخوخة المبكرة والاصابة بمرض سرطان الجلد، حيث يؤدي اضمحلال ١٠٪ من غلاف الأوزون إلى إرتفاع إصابات سرطان الجلد بنسبة ٢٦٪، إضافة إلى زيادة خطر الاصابة بعتمة شبكية العين التي يمكن أن تؤدي إلى فقدان البصر. . .[٤٤]

ومما لا شك فيه، ساهم التقدّم الهائل في العلوم والتكنولوجيا إلى زيادة قدرة

الرأسمالية في استنزافها لثروات الطبيعة وفي تفاقم مشكلة التلوّث البيئي كنتيجة حتمية لنظام اقتصادي عالمي قائم على علاقات غير متكافئة تحكمها مبادىء السوق وأخلاقياته، وتغذيها التطورات المتعاظمة في الصناعات الاستهلاكية والكمالية وتكنولوجيات الحرب والاتصالات، التي تعمل على تأمين واقع الاستغلال الغربي غير المحدود للطاقة والمواد الأولية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ان عدد سكان العالم سوف يتضاعف مع حلول الربع الأول من القرن القادم، فان بقاء الاقتصاد العالمي على حاله وخضوعه لمنطق الرأسمالية الغربية، سوف يعجّل بتعميق الأزمات وتزايد المنافسة والحروب والأزمات المعيشية والكارثة البيئية... ووفق ما جاء على لسان «البير جاكار»، فان الانسان بما هو معجزة، تحول في ظل هذا النظام الاقتصادي إلى آلة إنتاج وإستهلاك. وطالما ان كل شيء مرتبط بعدد السكان، فان الزيادة الديمغرافية سوف تحدث زيادة في الأضرار على الأرض. «وقد توصلنا الآن إلى إدراك أن البشر لا يضرّون بالأرض بقدر الضرر الذي تلحقه آلاتهم... هذا النظام المبني على المنافسة هو كارثة بالنسبة للجميع، لا بدّ من إعادة النظر بالعمق في آلية هذا الاقتصاد الذي يدفعنا إلى طريق مسدود»(٤٥).

ويقول «روجيه غارودي»، ان نظاماً اقتصادياً قائماً على نمو كمي واستهلاكي ونهب لثروات العالم بات يهدّد الجنس البشري ويوصله إلى مأزق وجودي. «والحال ان الأرض قد قضت مليوني سنة من أجل أن تصبح مأهولة بأول مليون من السكان. وأتاحت ستة آلاف سنة من الزراعة فحسب التوصل إلى مائتي وخمسين مليوناً. وكفت ألف وخمسمائة سنة لمضاعفة هذا الرقم. ومنذ التصنيع تزايد المعدل بسرعة تبعث على الدوار: ففي ١٨٣٠ بلغ العدد أول مليار، والمليار الرابع في عام ١٩٧٨. كيف نستطيع أن نستقبل من هنا إلى مدى عشرين عاماً، حتى مع تحديد النسل، مليارين جديدين من الكائنات البشرية، على كوكبنا؟ ولا ينبغي أن ندين نسبة الولادات لدى الفقراء وحدها، ذلك ان عشرة ملايين من الغربيين يستهلكون ويلوثون أكثر مما قد يفعل، على المستوى الحالي، أربعة مليارات من الفلاحين الهنود... في جنوب شرق آسيا يسمح التقدير الاستقرائي البسيط للاتجاهات الحالية ان نتوقع في مدى عشرين سنة، بأن ثمانين مليوناً من الأشخاص سوف يموتون جوعاً كل عام، في حين ان هذه المنطقة سوف يكون عدد الشباب البالغين من العمر فيها أقل من خمس وعشرين سنة مليارين ونصفاً. فهل يمكن صواباً أن نسقط من الحساب الاّ يكون هذا الاقتران بين شبيبة وبؤس يسدّ المستقبل متفجراً؟»(٤٦).

تزداد هذه المفارقة وضوحاً إذا أخذنا بعين الاعتبار ان الغرب الذي يشكل ربع سكان العالم يستهلك وحده أكثر من أربعة أخماس المواد الأولية، ويحتكر التقدّم

التكنولوجي بهدف الحفاظ على هذا التوزيع اللامتكافىء للثروات الطبيعية ـ على الأقل هذا ما تنصّ عليه معاهدة «الكوكوم» التي أبرمتها الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا الغربية عشية انتهاء الحرب العالمية الثانية من أجل منع انتقال التكنولوجيا إلى العالم الثالث ـ إضافة إلى التلوّث الهائل الذي تنتجه الصناعات الغربية وتصدّره إلى الآخرين بغية تأمين الاستمرارية في طريقة الحياة الغربية. وعلى سبيل المثال وليس الحصر، تساهم الولايات المتحدة الأميركية بمبلغ أقصاه مائة وخمسين مليون دولاراً لمكافحة التلوّث في وقت تنفق فيه ما يزيد على ثلاثمائة مليار دولار على التسلح، وفي وقت يصرف فيه كل أميركي يومياً ما يصرفه خمسمائة أثيوبي أو صومالي. كما ان معدل الاستهلاك والتلوّث لا يرتبط بحجم السكان بقدر ارتباطه بطريقة الحياة والنظام الاقتصادي ـ المجتمعي السائد. ذلك ان عدد سكان الولايات المتحدة لا يتجاوز ٥٪ من عدد سكان العالم، وتنفق رغم ذلك ٢٥٪ من مواد الطاقة في العالم، وتساهم بنسبة ٢٢٪ من التلوّث العالمي. ونشرت مجلة التايم الأميركية مقارنة بين الهند والولايات المتحدة الأميركية، حيث تستهلك الهند التي يبلغ عدد سكانها ١٦٪ من العدد الحالي لسكان العالم، ما نسبته ٣٪ من مواد الطاقة في العالم، وتساهم بنسبة ٣٪ من التلوّث العالمي ولا تتجاوز حصتها في الانتاج العالمي نسبة الواحد في المائة. مع الاشارة إلى ان الولايات المتحدة التي لا يتجاوز عدد سكانها ثلث عدد سكان الهند، تستهلك تسعة أضعاف ما تستهلكه الهند، ويزيد انتاجها عنها ٢٠ ضعفاً ومساهمتها في التلوّث العالمي سبعة أضعاف...[٤٧]

وبينما تكشف المؤشرات التقريبية لزيادة السكان إلى أن عدد سكان العالم سوف يتضاعف قبل نهاية الربع الأول من القرن القادم، وان نسبة الزيادة سوف تكون بمعدل ٩٥ في المئة لدى شعوب الجنوب؛ وبينما تعجّل طريقة الحياة الخاصة بدول الشمال باحداث أخطر أزمة في البيئة على مستوى العالم، تساعدها في ذلك التطورات المتلاحقة والمتعاظمة لمبتكرات التكنولوجيا وطرق إستخدامها الآحادي المنفعة، فان التوجيه الغربي الراهن لتطوّر العالم سوف يدخل البشرية إلى عصر جديد محمول «على أمواج الثورات السكانية والتكنولوجية والبيئية، من دون دليل ولا خطة عمل ولا قيادة من أي نوع ولا يقين في صدد أي شيء»، كما يقول المؤرخ «بول كندي» في كتابه الأخير «الاستعداد للقرن الحادي والعشرين»[٤٨].

فالزيادة السكانية المرتقبة تحمل منذ الآن بذور الانفجار في ظل علاقات عالمية غير متكافئة. ذلك ان الاختلال الحالي يبدو ثابتاً وتزيده وضعية الغلبة رسوخاً وتعقيداً.

ففي حين يحصل خمس سكان العالم على ٨٢,٧ في المئة من الدخل العالمي و ٨١,٢ في المئة من التجارة العالمية و ٩٤,٦ في المئة من الأقراض العالمي، إضافة إلى استهلاك دول الشمال وحدها (ربع سكان العالم) ما نسبته ٧٠ في المئة من موارد الطاقة في العالم و ٧٥ في المئة من معادنه و ٨٥ في المئة من أخشابه و ٦٠ في المئة من ثروته الغذائية، يحصل ٦٠ في المئة من سكان العالم على ٥,٥٥ في المئة من الدخل العالمي و ٤,٨٤ في المئة من التجارة العالمية، كما يعانون وطأة الديون وفوائدها التي زادت بصورة مذهلة في السنوات الأخيرة وأصبحت تهدّد مستقبل التنمية لدى شعوب الجنوب قاطبة.

ففي سنة ١٩٧٠ كانت ديون هذه الشعوب بحدود المائة مليار دولار، وصلت سنة ١٩٨٠ إلى ٦٥٠ مليار دولار وسنة ١٩٩٠ إلى ١٣٥٠ مليار دولار. ويشير تقرير التنمية البشرية، الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٩٢، والذي رجعنا إليه في الاحصائيات المذكورة أعلاه، إلى أن هذا التوزيع اللامتكافىء لم يلحظ الاختلاف السكاني وتعارض الحاجات بقدر ما عمل، ولا يزال، على تأمين مصالح الدول الصناعية وحدها دون سواها. ذلك ان مساهمة هذه الدول في تنمية دول الجنوب لا تشكل أكثر من ٠,٣٥ في المئة من مجموع الدخل القومي لدول الشمال، بينما ترهن دول الجنوب ثرواتها الطبيعية ومواردها ومستقبلها لنظام اقتصاد عالمي ينشر فيها البطالة والفقر والمجاعة وتدنّي مستوى التعليم والخدمات الصحية والاجتماعيّة، ويدفع الملايين من أبنائها إلى الهجرة ويستنزف كفاءاتها العلمية والمهنية... (٤٩)

من جهتها، عمّقت الثورة التكنولوجية الاختلال القائم في العلاقات الدولية، منذ اللحظة التي أدرجت فيها الرأسمالية هذه الثورة الجديدة داخل منظومة النهب نفسها. فكما ساهمت ثورات العلم في تطوّر الصناعة وتقنيّات السيطرة والحرب، ساهمت الثورة التكنولوجية في مضاعفة وسائل السيطرة على الطبيعة والبشر. فقد أنتج العلم القدرة على توليد وسائل إنتاج السلع ومجالات توظيف الرساميل، وأعطت التكنولوجيا، وخاصة ثورتها في الاتصالات وتوجيه الأسلحة عبر القارات، الغرب ودول الشمال الغنية، قدرة هائلة في التحكّم بحركة الاقتصاد العالمي: التسويق، الاستثمار، تبادل الرساميل، التحكّم بالأسعار والسيطرة على «السوق»... بحيث تجعل التكنولوجيا المواجهة بين الفقراء والأغنياء مكشوفة ومكبوتة في آن معاً، مشكوفة في اللحظة التي تجاوزت فيها التكنولوجيا الحدود والمسافات، وأصبحت الشركات المتعددة الجنسية قادرة على إدارة مصالحها على مسافات بعيدة، بواسطة أجهزة الاتصالات المتطوّرة،

كما سمحت ثورتها في الاعلام، وانتشار أجهزته في شتى أنحاء العالم، للفقراء في أن يشاهدوا أسباب فقرهم في غنى غيرهم، وللأغنياء في مشاهدة مصادر ثروتهم في فقر غيرهم. ومكبوتة لأن التكنولوجيا دخلت في عداد وسائل السيطرة ولم تندرج، لغاية الآن، في سياق المعالجة الضرورية لأزمات الفقراء. ذلك ان تجارة التقنيات بين الشمال والجنوب لا تزال في حدود لم تتجاوز معدل ١,٥ في المئة من إجمالي هذه التجارة، مع ما يرافقها من قيود على هجرة أصحاب الكفاءات من الشمال إلى الجنوب وإغراءات لهجرة الكفاءات من الجنوب إلى الشمال، والتي تسبّب وحدها خسارة سنوية لدول الجنوب وصلت عام ١٩٨٨ إلى ٢٥٠ مليار دولار. ومكبوتة أيضاً، لأن تطوّر واحتكار تقنيات الأسلحة يدخلان في إستراتيجية الحفاظ على اللاتوازن الدولي، بحيث يهدّد الأغنياء الفقراء بالتفوّق الملحوظ في الأسلحة غير التقليدية، ويمنع الشمال شعوب الجنوب من صناعة أسلحة مماثلة... فكانت نتيجة كل ذلك أن أصبح الجنوب مالكاً ثروات طبيعية وبشرية دون أن يكون له حقّ التصرف بها، وأصبح الشمال وحده صاحب الحق في التصرّف، في البشر والبضائع، في الرساميل والطبيعة، في وسائل الاعلام وأسلحة الدمار الشامل...

نخلص من كل ذلك إلى نتيجة باتت واضحة تظهر من خلالها آثار الاستخدام الرأسمالي لتطوّر العلم في سياق نسق وجودي استهلاكي ينشر في العالم انموذجاً حضارياً لا يتجاوز كونه إيديولوجية تبرير لتفوّق الغرب وحقه في السيطرة على الطبيعة والبشر؛ وذلك من أجل المحافظة على طريقة في الحياة أصبحت تهديداً لطرق الحياة الأخرى، بما فيها الطبيعة والثقافة والعمران. دون أن يعني ذلك ان النسق الرأسمالي أصبح عاجزاً أمام ضخامة الكارثة البيئية التي تحدثها مساوىء توظيفه للعلم من أجل الثروة والقوة. وإنما بالعكس تماماً؛ فالغرب ـ مسقط رأس الرأسمالية ـ لن يكون بمنأى عن هذه الكارثة، كما أنه لا يحتاج إلى تفادي آثارها المدمرة أكثر من إعادة نظر في طرق استخدام العلوم والتكنولوجيات وإلى تعديل طريقته في الحياة بشكل يساعد على التخفيف من وقع الكارثة عليه وعلى غيره من الشعوب والمناطق.

ففي خلاصة أبحاثها حول مستقبل البشرية وحماية الموارد الطبيعية، أشارت اللجنة العالمية للبيئة والتنمية إلى ضرورة إعادة توجيه التكنولوجيات، بما هي مفتاح العلاقة بين الانسان والطبيعة، سواء أكان ذلك من خلال العمل على إيصال التكنولوجيات إلى البلدان النامية أم كان من خلال إستحداث تكنولوجيات قليلة النفايات وصناعات تأخذ بعين الاعتبار ضرورة التوازن بين المخزون الاستراتيجي من الموارد

والنمو الديمغرافي في العالم. وهذان الأمران لن يبصرا النور إلّا في اللحظة التي يقتنع فيها الغرب ان طريقته في الحياة لم تعد ملائمة، وان يعيد النظر بالذهنية ذاتية ـ التمركز التي أباحت له نهب الطبيعة والتعامل مع الشعوب الأخرى كفريسة. فقد جاء في التقرير الختامي لهذه اللجنة، ان التكنولوجيات السائدة في الغرب ليست ملائمة دائماً «أو سهلة التكيّف مع الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية والبيئية للبلدان النامية. ومما يضاعف المشكلة قلة اهتمام معظم عمليات البحث والتطوير في العالم بالقضايا الضاغطة التي تجابه هذه البلدان، مثل زراعة الأراضي القاحلة، أو السيطرة على أمراض المناطق الاستوائية. ولم تبذل جهود كافية لتطويع المستحدثات الأخيرة في تكنولوجيات المواد، وحماية الطاقة، وتكنولوجيا المعلومات، والتكنولوجيا الحيوية لحاجات البلدان النامية... فمعظم البحوث التكنولوجية للمؤسسات التجارية مكرّس لمبتكرات في الانتاج والعمليات ذات قيمة تجارية. ولكن الحاجة ماسّة إلى تكنولوجيات تنتج (السلع الاجتماعية)، مثل الهواء المحسّن، أو زيادة عمر المنتوج، أو حل المشاكل الموجودة عادة خارج حسابات المؤسسات الفردية، مثل الكلفة الخارجية للتلوّث وطرح النفايات... ويعتبر تطوير التكنولوجيات الملائمة للبيئة وثيق الصلة بقضايا إدارة المخاطر. وهذه التكنولوجيات مثل: المفاعلات النووية، وشبكات الطاقة الكهربائية وغيرها من شبكات التوزيع، وأنظمة الاتصالات، والمواصلات العامة، كلها معرّضة للخطر إذا أُجهدت إلى حدّ معين... ولم يجر حتى الآن بشكل ثابت استخدام أفضل الدراسات التحليلية للاحتمالات والمخاطر في التكنولوجيات والأجهزة... وتصيب مخاطر البيئة الناجمة عن القرارات التكنولوجية أو التنموية أفراداً ومناطق لا يملكون سوى القليل من التأثير في اتخاذ هذه القرارات أو لا يملكون أي تأثير إطلاقا. ولذلك فان مصالح هؤلاء ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار لذلك هناك حاجة إلى قيام آليات مؤسّساتية قومية ودولية لتقدير الآثار المحتملة للتكنولوجيات الجديدة قبل إشاعة استعمالها، وذلك لضمان ألّا يؤدي إنتاجها، وإستعمالها، ونفاياتها إلى إجهاد الموارد البيئية...»(٥٠).

بيد ان هذه المسألة تحتاج إلى تغيير ملموس في نظرة الغرب إلى ذاته ـ حضارته وتقدمه العلمي وطريقته في الحياة ـ بحيث تصبح هذه النظرة أكثر تجاوباً مع شروط التخلّص من سوء إستخدام التكنولوجيات في سبيل الربح المادي لفئة قليلة من الناس تحتكر وحدها سلطة القرار وقنوات توزيع الأفكار والثروات. وبدون هذا التغيير، لن يحدث تعديل في نظرة الغرب إلى غيره من الشعوب والثقافات، كما لن يطرأ تبديل في طريقة تعامله مع موارد الطبيعة. ووفق ما جاء على لسان «موريس سترونغ» ـ أول مدير

لبرنامج الأمم المتحدة للبيئة والأمين العام لقمة الأرض الأخيرة ـ فان «وقف تدهور البيئة غير ممكن من دون تغيير السلوك الاقتصادي للدول والجماعات والأفراد. فان خفض إطلاق غاز ثاني أوكسيد الكربون الذي يعتبر أهم أسباب نشوء ظاهرة الدفيئة غير ممكن من دون تغيير اسلوب حياة سكان البلدان الغنية . . . وبدلاً من الدعم المالي الكبير الذي تقدمه البلدان المتقدمة للزراعة فيها وإنتاج الفحم، وهي أمور تربك التجارة الدولية وتقضي على قدرة البلدان النامية على المنافسة حتى داخل أسواقها المحلية». وبالتالي، فان تغيير نمط الحياة في الغرب والنظام الاقتصادي اللامتكافىء الذي تستند إليه، يشكل مدخلاً أساسياً لكل معالجة موضوعية لظواهر إنحطاط البيئة والفقر والتخلّف والمجاعة، ذلك انه بدون «تقديم التسهيلات التجارية وتيسير سبل التبادل بين البلدان الصناعية والنامية التي تضم ٨٠٪ من سكان الأرض، يستحيل الحفاظ على نظام البيئة العالمية والتوصل إلى اقتصاد دولي سليم لا يستنزف موارد الطبيعة ولا يؤدي إلى الصراعات والحروب حولها. . . »(٥١).

بيد ان هذا السيل المتدفق من التقارير والاقتراحات، التي عمل خبراء الأمم المتحدة سنوات طويلة من البحث والتنقيب والملاحظة من أجل إنجازها خدمة للبشرية جمعاء، لم يلق آذاناً صاغية في الغرب، باستثناء قلة من الانسانويين وجماعات المحافظة على البيئة. بينما رأى فيها ممثلو السوق، حكومات وشركات وأثرياء، خطراً على مصالحهم التي دفع ثمنها أكثر من مائة مليون إنسان خلال الفترة الممتدة من عام ١٩٠٠ إلى ١٩٥٠، ويرغبون، من أجلها، بمواصلة هذه الابادة التي تشمل اليوم كل ما تحتويه الكرة الأرضية من بشر وموارد وكائنات حيّة. . . فالصناعات الاستهلاكية تزداد كمّاً ونوعاً ويزداد معها خضوع الانسان للآلة، الصنم المعبود لعقيدة السوق، ونهب ثروات العالم لم يتأثر بنتائج الفقر والمجاعة والموت البطيء، وهي ثمار النهب لثروات المغلوبين؛ أما العلم والتكنولوجيات فانها لم تتوقف عن تطوير وسائل السيطرة والدمار التي تصيب الانسان والبيئة، بعد أن وضعت جانباً كل اهتمام بالمستقبل.

لقد استخدمت الرأسمالية العلم، ولا تزال، بطريقة تسدّ آفاق المستقبل. هذا العلم الذي وضع الطبيعة بين يدي الانسان وعزّز انتصاره وتطوّره، يحمل في جريانه تهديداً للذات البشرية منذ اللحظة التي أرادت فيها الرأسمالية وضع الانسان في خدمة الآلة، وليس العكس. «هل كان أحد يتصور ان العلم سيحمل حتفنا؟»، كما قال «نزار قباني»(٥٢). وهل كان يعتقد أهل الغرب ان نهضة العقل سوف تنتج رأسمالية تقضي

على الفكر؟ وبلغة «نيتشه»، ان زمن الرأسمالية هذا «يتحدث كثيراً عن الاقتصاد، وهو مسرف بقوة، ولكنه يفسد أثمن ما فيه، وهو الفكر»[٥٣]. ويبشّر بمصير الغرب الذي بعد أن أصبح «متخماً بالثروات والأفكار الجاهزة، وصل عملياً إلى زمن خيبة الأمل»[٥٤].

وكما لم يفهم الرأسماليون مغزى عبارة «انطوان دي سانت اكزوبيري» القائلة: «ثروات الطبيعة لم تعد ملكنا وإنما هي أشياء نقترضها من أطفالنا»، لم يرغبوا أيضاً، على ما يبدو، في فهم دلالات الكلمة التي ألقاها «بطرس غالي» في إفتتاح قمة الأرض، وخاصة عندما خاطب زعماء العالم قائلاً آنه «ما زال في إمكاننا أن نبدّد موارد كوكبنا بالمعدل الحالي عقوداً أخرى، ويمكننا أن نواصل التعايش لسنوات قليلة أو عقود قليلة مع الأمطار الحمضية التي تدمر تدريجياً غاباتنا وبحيراتنا وآثارنا المعمارية، بل حتى حيواناتنا. وفي مقدورنا تحمّل ارتفاع حرارة المناخ درجات عدة أو تقلّص التنوع الحيوي على كوكبنا، واستمرار تلوّث المياه، وتسارع التصحر، فسيظل لدينا ما يكفي من الغابات ومن المياه ومن الموارد الطبيعية. ولكن ينبغي أن ندرك اننا كأفراد سنرحل يوماً ما عن الحياة ولن يكون بعدنا من الممكن الاستمرار في ذلك، وستنفجر العاصفة فوق رؤوس الأجيال المقبلة، وبالنسبة إليهم، سيكون الوقت متأخراً جداً. . .»[٥٥].

بديهي القول ان قمة الأرض أسفرت عن نتائج محبطة للآمال، فالرأسمالية تملك من وسائل الانتصار على رغبات غالبية زعماء العالم، وتمتلك أسلحة وتقنيات تسمح لها بتطويع مصالح العالم كله بما يخدم مصلحتها. وبالتالي، سوف تظل ممسّكة بزمام التطوّر العلمي والتكنولوجي، وسوف تواظب صناعاتها في تغذية البيئة بكافة أنواع التلوّث، وسوف تظل طريقة الحياة في الغرب إنموذجاً يحتذى، وينبغي تعميمه، بصرف النظر عن آثاره في أزمات وحروب ومنافسات، بانتظار قدرة قادر على إعادة العلم إلى جوهره، بما هو وسيلة تخدم الانسان والطبيعة واستمرارية الوجود على الأرض.

ومما لا شك فيه، فان انتصار إرادة رأس المال ومنطق السوق وسيادة الآلة على الانسان لم يتم بمعزل عن نهضة جعلت المادة في مقدمة كل اهتماماتها، بحيث أخرجت الانسان من ظلامية العصور الوسطى وأقامت صرح أعظم حضارة في التاريخ الحديث. ومع ذلك، فالانتصار نفسه سمح للرأسمالية أن تفسد الحضارة والفكر وتوصل الانسان إلى اليأس. وذلك كله لم يكن ممكن الحدوث بدون ذلك المسار التاريخي من العزل المضاعف: عزل العلم عن الحكمة والانساني عن الالهي. . .

III ـ التقنية وموت الله :

كتب «هنري هايني» إلى صديقه «لوب»، في ١٠ تموز ١٨٣٣، رسالة يعده فيها بأن الغربيين «سيأكلون في المستقبل كل يوم لحم البقر بدلاً من البطاطا، وانهم سيعملون أقل ويرقصون أكثر»[٥٦]. وفي سنة ١٨٤٨، إستشرف «ماركس» و«انغلز»، في بيانهما الشيوعي، آفاق الحضارة المحمولة على أكتاف الرأسمالية التي لاحظا بداية تحوّلها من خصوصية غربية إلى ظاهرة عالمية. فالرأسمالية هذه حقّقت «عجائب» تفوق كل ما قدمته الشعوب والحضارات، وقادت حملات اقتصادية وبشرية وعقائدية لم يعرف التاريخ لها مثيلاً،وحرّرت في الإنسان طاقات أبقتها مكبوتة كل التجارب السابقة، واكتسحت البنى المجتمعية ونظم الأفكار،وأحدثت فيها ثورة جذرية، ووجدت في نظامها الاقتصادي حاجتها العضوية لسوق عالمية بدلاً من الاكتفاء بسوقها القومية، بحيث تؤدي عالمية السوق إلى عالمية العقل وعالمية الثقافة... فكانت الرأسمالية، برأي «ماركس» و«انغلز»، مركز الاستقطاب الجديد والعالمي، أو انها أصبحت كذلك بعد أقل من قرن على سيادتها. فهي التي أنقذت الناس من «بلاهة الحياة الريفية»، وهي التي جذبت الشعوب «الهمجية» إلى الحضارة، وأخضعت الطبيعة لارادة الانسان وطبقت العلوم على مختلف وسائل الانتاج وموارد الطبيعة وأعطت الحياة والأمل لشعوب كانت بأمّس الحاجة إلى «ساحر» يوقظها من سباتها؟[٥٧].

وقد حققت الرأسمالية هذا الوعد وتلك العجائب، بيد ان «سحرها»، الذي أذهل ماركس وصديقه، كان قد سار أثناء تحقّقه نحو عدم إنسانية بشكل شامل. ولم يخف هذان الناقدان والمعجبان في نفس الوقت، رأيهما بهذا المسار حيث لم تترك الرأسمالية «أية رابطة بين الانسان والانسان سوى علاقة «المال» الفظة، وفي مياه الحسابات الأنانية الثلجية أغرقت أسمى أشكال النشوة الدينية والتحمّس الفردوسي والعاطفية الشعبية المفرطة وذابت قيمة الشخصية الانسانية فتحوّلت إلى قيمة تبادليّة، وحلّت حرية التجارة، تلك الحرية الوحيدة التي لا ضمير لها، محل ذلك العدد الهائل من الحريات التقليدية العزلاء. وبإيجاز شديد حلّت محل الاستغلال الذي تلفّه غلالة من الأوهام الدينية والسياسية استغلالاً صريحاً صفيقاً مباشراً وحشياً لا يرحم. لقد نزعت البرجوازية الهالة عن كل مهنة كان الناس يكرمونها ويتطلّعون إليها بخشوع واحترام. فحوّلت الطبيب والمحامي والقسيس والشاعر ورجل العلم إلى عمالها الأجيرين... لقد نزعت البرجوازية عن الأسرة حجابها العاطفي، وهبطت بالعلاقة الأسرية إلى مجرد علاقة مالية...»[٥٨].

لم تكن رسالة «هايني» ولا بيان «ماركس» و«انغلز» الشيوعي مجرد أفكار احتجاجية أو أحلام مرغوبة. فوعود الرأسمالية وعجائبها تحقّقت بالفعل، وذلك بعد أن تمكّنت من تحويل إرادة رأس المال إلى دينامية فردية وجماعية ومقياس لعلاقة الغربي مع العالم، ومن تأسيس نمو داخلي جنوني قائم على نهب خارجي أكثر جنوناً. ولم تلبث هذه الارادة أن تحوّلت إلى «وباء الانتاج المفرط»، وفق عبارة «ماركس» في بيانه، ومصدر التدمير الشامل لموارد الطبيعة وعلاقات البشر ومنظومات الأخلاق والقيم. وقد نجحت هذه الارادة في اشتراطها للتدمير كمقدمة للحضارة الجديدة منذ اللحظة التي تمكنت فيها من تركيز علاقة إشتراطية ووجودية بين نمو الداخل ونهب الخارج. الأمر الذي انتهى إلى تأصيل رفاهية الأنا على بؤس الآخر، رفاهية الأنا بما هي تعبير عن النمو والتقدم، وبؤس الآخر بما هو نتيجة طبيعية للنهب، الذي بموجبه أصبح العالم كله «سوقاً» للرأسمالية الغربية(٥٩). على قاعدة هذه العلاقة الاشتراطية بين النمو والنهب، وضعت الرأسمالية للحضارة الغربية مناهجها ووسائلها وغاياتها، وبات الانسان الغربي تجسيداً لهذه العلاقة وغاية للحضارة التي تؤسّسها. وإذ يقبل برفاهية مادية مفرطة، يصبح هذا الغربي أكثر إستعداداً لتقبّل النهب الشامل بكل نتائجه السلبية على الطبيعة والبشر، ولم تتردّد الرأسمالية في أدلجة هذا القبول وتدعيمه بذهنية تبّرر النهب من أجل النمو وتبعد عن الضمير كل تهديد لصفاء يمكن أن تعكّره المأساة التي أصابت الانسانية غير الغربية من وطأة هذا النمو وتلك الرفاهية. فالصناعة المدنّسة التي التهمت رداء الليل السماوي، كما يقول الشاعر «نوفاليس» في أناشيد الليل(٦٠)، لم تعد تشكّل التعبير الأولي عن تقدّم العلم والتقنيّة، وإنما تعدّتهما إلى صياغة علاقة معينة بين الغربي والعالم، تتضمن ميلاً لتحويل نفسها إلى إنموذج علاقة عالمية انطلاقاً من إنموذجية الانسان الغربي في نظرته إلى ذاته والطبيعة والأشياء والبشر... فقد بدا كل شيء «يمضي على أحسن وجه في الغرب عند ظهور البخار والكهرباء، ولكن هذه الحركة العلمية والتقنيّة قد تسارعت إبّان جريانها وأخذت صورة عدو جنوني واخترقت المادة وحرّرت فيها طاقات خامة لا تزال تمضي في فرض نفسها على الانسان، لا على الانسان الغربي وحده، بل، وفي عالم أصبح عالمياً يسوده الغرب، على جملة الكرة الأرضية»(٦١)

تدخل التفاصيل التكوينيّة للنسق الحضاري الغربي، وكذلك وظائفيته الايديولوجية، مباشرة في صلب الرؤية التي كانت في أساس العلاقة الحديثة بين الغرب والاسلام، خاصة وأنها ـ أي هذه الرؤية ـ تساعد أيضاً على إجراء مقارنة بين تفاصيل

ووظائفية المعرفة الْعَلميّة ودورها في بناء منطق الحضارة الاسلامية ومنطق الحضارة الغربية، وذلك في تعارضهما المنهجي حول نقطتين رئيستين: علاقة المعرفة بالالوهية وطبيعة البعد الانسانوي للحضارة القائم عى التفاعل بين البشر والثقافات.

بعكس الاسلام تماماً، نسف العلم الحديث علاقة المعرفة بالايمان، بمعنى أنه عزل العلم عن الحكمة والعقل عن الوحي، الأمر الذي أدّى إلى تهميش «الالهي» وخلق غاية جديدة للعلم: عبادة الآلة. وسواء أكانت هذه الآلة عقلانية أو سلعة أو نظاماً أو قيمة أخلاقيــة وإجتماعية، أو كانت رغبة فردية أو علاقة مجتمعية أو مهنية أو انفعالاً نفسياً أو موقفاً من العالم والبشر والأشياء، فانها، وبأية صورة ظهرت، تجسّد حالة معطاة في العقل والفعل، تتناثر ظواهرهما في تفاصيل الحياة اليومية للغرب وفي خلفيّات مواقفه تجاه ذاته وتجاه الآخرين. فمنذ ما يزيد على الثلاثة قرون والعقل الغربي يتجّه بصورة ملحوظة ومفارقة نحو إلغاء كل معرفة لا تصدر عنه. فالعقل الانساني هو الأصل والوحي هذيان. وبديهي أن ترتكز مقولة رجحان العقل على السبّبية الالهية، على العلم بوصفه أداة هامة يستخدمها العقل لاثبات لا جدوى الايمان بتدبير إلهي لنظام العالم، ولاثبات اللافائدة من العمل على أساس من الحضور الالهي في العالم. وإذ يمارس العلم والعقل هذه المهمة، تصبح كل الطرق ممهّدة أمام ديانة جديدة، رمزها الساطع الآلة، وغايتها العليا المادة، وقد ساهمتا معاً ـ المادة والآلة ـ في خضوع الحياة كلها لمنطق العلوم والتقنيّات، وتحوّل الوسائل إلى غايات. وفي النتيجة، بدأت الحضارة الغربية في تمثّل وإختزال هذه التحوّلات بما يخدم القوى الماسكة بزمامها، ثم ما لبثت أن دفعت هي نفسها، والانسان الذي يتماهى معها، الثمن الفادح لهذه التحوّلات: تحوّل العقل إلى مصدر وحيد وشامل للمعرفة، تحوّل العلم إلى إيديولوجية وتحوّل التقنيّة إلى إرادة الارادة...

وهكذا، تعرّفت الحضارة الغربية على «العقل» في سياق إزاحته للوحي، وباشرت بناء إنموذجها إستناداً إلى هذا العقل، الذي وصفه «نيتشه» بانه صنم الفلاسفة الأكبر: «آمنوا بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود وجعلوه الحاكم المطلق واعتبروا قوانينه قوانين الوجود... ثم فصلوه عن الحياة، وجعلوه فوق الوجود، لا جزءاً منه يعبّر عن ناحية من نواحيه العديدة. فقال البعض: ان مبادئه متعالية قبلية، أي سابقة على التجربة، وعليها تقاس محتويات التجربة، وبها وحدها تدرك. وقال الآخر: انه العالم جميعه، فهو في باطنه وداخله. وقال فريق ثالث: ان التطوّر التاريخي ليس إلّا العقل وهو يعرض نفسه. وهكذا جعلوا منه الهاً، ذا سلطة الهية وجوهر الهي...».

على هذا الأساس، تطوّر الايمان اللامحدود بمقولات العقل، حيث أخذت قيمة العالم بالخضوع التدريجي لمقولات العقل وحده. لكن هذه المقولات، يقول «نيتشه»، لا تظهر في الواقع سوى العالم الوهمي وليس العالم في حقيقته: «ماذا جرى على وجه الدقة؟ لقد وصلنا إلى الشعور بلا قيمة الوجود عندما أدركنا انه لم يعد بمقدورها - أي مقولات العقل - تفسير نفسها في مجملها، لا بمساعدة مفهوم «الغاية»، ولا بمساعدة مفهوم «الوحدة» ولا بمساعدة مفهوم «الحقيقة». اننا لا نصل إلى شيء، لا نبلغ شيئاً على هذا النحو؛ فالوحدة الشاملة تحدث مغالطة في كثرة الصيرورة: أن تكون خطأ وليس أن تكون حقيقة، هكذا تغدو ميزة الوجود. . . فلم يعد لدينا ثمة سبب لاقناعنا بوجود عالم حقيقي. باختصار، فان مقولات الغاية والوحدة والكينونة، التي بفضلها أعطينا قيمة للعالم، قد انتزعناها منه»(٦٢).

وإذ يحتل الوعي مكان الوحي، ومن ثم يحتل العقل مكان الوعي، يتحوّل هذا العقل إلى واسطة الانسان في إحاطته الكاملة بكل المشاكل التي تعترضه، وهو وحده القادر على معالجتها. وكذلك العلم، فهو، بوصفه قوة العقل وأداته، الذي يمنح للمشاكل وجودها، إذ لا يوجد في العالم مشكلة يعجز العلم عن حلها. «وهذه هي السمة المميزة للمذهب العقلي الكبير، مذهب (سبينوزا) أو (هيغل)، وهو يرى ان العقل يحل مشكلة الغايات؛ أو المذهب العقلي الصغير، مذهب وضعية (أوغست كونت) الذي يرى ان العقل يحل مشكلة الوسائل، وان كل مشكلة اخرى هي مشكلة لاهوتية أو ميتافيزيائية، وإذن مشكلة زائفة. وهذه الوضعية قد أنجبت المذهبية العلمية والتكنوقراطية. وكلتاهما تؤلف ديانة وسائل، ديانة حقيقية: ان العلمية والتكنوقراطية تطرحان دوماً سؤال كيف؟ ولا تطرحان البتّة سؤال لماذا؟»(٦٣).

بديهي القول ان الغرب لم يكتشف العقل والعلم بقدر ما استخدمهما بطريقة خاصة. فقد تعرّفت مختلف الحضارات على ذواتها لحظة إدراكها لموقعية العقل في وعي الانسان لذاته وللعالم المحيط به، كما عبّرت الوسائل العلمية التي توصّلت اليها عن أهمية التعّقل البشري في سياق بحثه عن أفضل الوسائل المساعدة على تجاوز صعوبات الحياة. لكنها، في معظمها، تختلف عن الغرب في انها لم تعط للعقل والعلم مرجعية مطلقة، ولم ترفعهما فوق الانسان أو تجرّدهما من قيمتهما الحقيقية. فالعقل خاصيّة يتميّز بها الانسان عن الحيوان وكذلك عن الملائكة(٦٤). كما لا يتجاوز العلم قيمته كتجسيد لتعقّل الانسان وتطوّر قدراته وتقدّم وسائل وأشكال تنظيم وجوده في العالم وعلاقته مع الطبيعة والأشياء.

فقد شكّل العلم مجالاً حيوياً لنشاط الفكر البشري، منذ أن بدأ هذا الفكر يكتشف قدراته في مواجهة الطبيعة والعالم المادي. وقد كان الانسان، وقبل عقلانيّة الغرب بقرون طويلة، يرى في العلم إمكانية ضرورية لفهم الوجود وحركة العالم. وقد تطورت نظرة الانسان من التصّورات الاسطورية لأصل العالم، مروراً بشتى أنواع النظريات الفلسفية والدينية حول الطبيعة وصولاً إلى أرقى أشكال المعرفة العلمية. كما تطوّر فعله عبر الزمن من خلق الأدوات البسيطة إلى صناعة أكثر الآلات تقدماً وتعقيداً. وقد مثّل هاجس البحث العلمي حافزاً للانسان وهو في سياق إكتشاف العالم الخارجي بما فيه من إمكانيات، وبما تقدمه هذه الامكانيات من وسائل تحسين الحياة وتطورها وتقدمها. وبالتالي، فقد ارتبط العلم بحاجة الانسان وشكّل وسيلة هامة من وسائل التفكير والعمل، بحيث يكون العلم أداة يسخّرها الانسان في خدمته، وبواسطتها تزداد معرفته بنفسه وبالطبيعة.

ويتميّز العلم أيضاً بخاصيّة تعبيره عن تطوّر الوعي البشري وقدرته على التحقّق من صحة الفرضيات والتصورات الفلسفية أو الدينية أو الأسطورية. فالمعرفة العلمية لا تكتفي بهذه الفرضيات والتصورات وبما تقدمه من نظريات وقوانين تحكم حركة العالم الخارجي، وإنما تتعدّى ذلك إلى إعادة تشكيل هذا العالم بصورة تطورية، يرتقي معها الانسان ويزداد وعيه ويتغيّر المجتمع الذي يعيش فيه، ويلحظ آفاق المستقبل الذي ينتظره.

ومما لا شك فيه ان خاصيّة العلم والمعرفة العلمية تكمن في القدرة الموضوعية والشمولية التي تميّزه عن باقي فروع المعرفة. فالصدق والتقديرات الكليّة والقوانين النسبية والخضوع لنتائج التجربة وإستخراج المفاهيم بواسطة التفكير المنطقي، والانتقال من تحديد العلاقات السببيّة والروابط الجوهرية إلى صياغة القوانين الأكثر عمقاً في حركة الفكر والوجود، وتطوير مناهج البحث وصلة كل ذلك بواقع الحياة والمجتمع... ان معرفة كل هذه العوامل تختص بالعلم وتميّزه وتحدّد ماهيته وغاياته، وفق ما ذهب إليه «كارل بيرسون» أو «اينشتاين»، في تعريفهما لوظيفة العلم[٦٥].

وقد تطوّر العلم عبر التاريخ، وانتقل من مجرد معرفة حسيّة بالعالم الخارجي إلى معرفة منظمة ومنهجية وتفسيرية لظواهر العالم الخارجي. ولم يكن هذا التطوّر ممكناً لولا تضافر الضغوط والشروط والضرورات التي عرفها الوجود البشري، والتي شكّلت دافعاً قوياً لتطوّر المعرفة العلميّة بأدواتها ونظرياتها وقوانينها ونتائجها.. ويظهر العلم اليوم بمثابة تفسير منهجي قائم على تنظيم المعرفة وتصنيفها وخلق الأدوات المناسبة

لحاجات الانسان في حياته العملية . . . وبالتالي ، فان العلم يتصل مباشرة بغايته التي لا يحدّدها هو بقدر ما يحدّدها المعنى منه والغرض الكامن فيه والتأثير الذيْ يتركه في واقع الانسان والوجود بشكل عام. فإذا كان العلم وسيلة ، فان الغاية هي في أساس نشأته وتطوّره على السواء. وقد خضعت علاقة العلم بالوجود، النظرية بالواقع ، قيمة العلم وموقعه بين الوسيلة الغاية، لدراسات مستفيضة ، كالتي قام بها «غاستون باشلار» في كتابيه : الفكر العلمي الجديد والعقلانية التطبيقية(٦٦)، أو «هنري بوانكاريه» في كتابه : قيمة العلم(٦٧)، أو «كارناب» في كتابه : العلم والميتافيزيقيا(٦٨)، وكثير غيرها من الأبحاث والمؤلفات التي تناولت العلم في شموليته وتطوّره وأهميته وغاياته . . .(٦٩)

وقد ساهمت مادية النهضة في الغرب في إعطاء أهمية كبرى للعلم ، جعلته يتحوّل تدريجياً من حلّ لمشكلة إلى مشكلة قائمة بذاتها . وقد عرّف فلاسفة الغرب ، منذ عصر النهضة إلى الثورة الصناعية ، العلم على انه «معرفة أصيلة ومنظمة ، مستمدة من مصدر طبيعي وليس «فوق الطبيعة»» ، أي من خلال التمعّن في «كتاب الطبيعة العظيم» الذي يرقد مفتوحاً أمام كل الناس ليدرسوه ويتأملوا فيه»، كما يقول «ديكارت» و «بيكون»(٧٠) وكان «كانط» قد اعتبر العلم طريقاً إلى الحكمة ، ورأى فيه «فيخته» أعلى أشكال المعرفة ؛ أما «هيغل» فقد قال ان الحقيقة لا تقوم ولا تكتمل إلاّ بواسطة التفكير العلمي والنسق العلمي للمعرفة . . . وبما أن العلم شكّل أساس النهضة والحضارة في الغرب ، فانه سرعان ما خضع لتفسيرات وتأويلات انتهت إلى وضعه في تناقض مع التدبير الالهي لنظام العالم . وهكذا، رأى البعض فيه قيمة المعرفة المؤدية إلى رفاهية الانسان وسعادته وسيطرته المتنامية على الطبيعة ، ورأى فيه البعض الآخر تطوراً بات يهدّد الانسان في صميم وجوده ، وخاصة أولئك الذين لاحظوا انفصال العلم عن الحكمة أو الايمان أو الحاجات الروحية للانسان ، كما لاحظ «جاك ماريتان»(٧١) . وقد تطرّف آخرون في نظرتهم إلى العلم ، عندما وجدوا فيه غاية قائمة بذاتها تستخدم الانسان كوسيلة أو حقل تجارب أو خضوعاً قدرياً وضرورياً لمنطق العلم وتجاربه ونتائجه والمصالح الكبرى التي يحقّقها ، بدلاً من أن يظل ، كما هو في جوهره ، وسيلة في خدمة الانسان ، لا أكثر ولا أقلّ .

بيد ان العلم لم ينتج هذه الرؤى المختلفة، ولم يتحوّل إلى غاية في ذاتها ونقيض للايمان ، بمعزل عن الوضعية التاريخية الخاصة التي رافقت تطوّره في الغرب ، منذ بدايات عصر النهضة وصولاً إلى خضوعه لمسوّغات النظام الرأسمالي . ومن المعروف ،

ان النهضة بدأت بصراع مرير بين العلم والعقلانية الظلامية للعصور الوسطى، كما اتسمت بتناقض صارخ بين حاجات العقل البشري وقدراته المتنامية من ناحية، وتحديدات الكنيسة الصارمة والحذر من مخاطر العلم وتهديده لتماسك العقيدة المسيحية، كما كانت سائدة آنذاك، من ناحية أخرى. ومن المفيد التذكير، مرة أخرى، بأن حرية العقل والبحث العلمي لم تكن واجبة في عرف الكنيسة، ولم تكن مقبولة من قبل العقلية السائدة. وهذا يعني ان العلم كان يشق طريقه وسط خصوم من كل نوع، وكان مخاطرة دفع معظم علماء النهضة ثمنها من حياتهم وعذابهم الدائم(٧٢). وقد درس «ديورانت» بتعمّق التاريخ المؤلم لولادة العلم في الغرب، رغم ان ظروفاً كثيرة كانت مؤاتية له. «فاكتشاف أميركا وإرتياد آسيا، ومطالب الصناعة وإتساع التجارة، كل هذا أثمر معرفة كثيراً ما ناقضت المعتقدات المتوارثة وشجعت التفكير الأصيل...»(٧٣). وكان العلم، السلاح الأقوى لعقلانيّة الأنوار، قد خرج منتصراً على عقليّة مليئة بشتى أنواع السحر والتنجيم والشعوذة، وهي العقلية التي كانت مدعومة من جانب السلطات الحاكمة، حيث كان الكثيرون يؤمنون «بأن المذنبات والنيازك ان هي إلّا كرات من النار يقذف بها اله غاضب»(٧٤).

وهكذا، بدأت ثورات العلم تفتح طريقاً جديداً للغرب وترسي دعائم حضارته. ورغم ان هذا الطريق كان محفوفاً بالمخاطر، إلّا انه ساعد على تغيير مزاج أوروبا، سواء أكان هذا التغيير خيراً أم شراً، «من الايمان بالخوارق إلى النزعة العلمانية، ومن اللاهوت، ومن آمال الجنة ومخاوف الجحيم إلى خطط توسيع المعرفة وتحسين حياة البشر»(٧٥).

وقد لاحظ «اولد نبرغ» ثورات العلم هذه وما تحمله من أبعاد عالمية وإنسانوية، كما وجد فيها إمكانيات هائلة لتحسين حياة البشر وتقدم المجتمعات. وقد كتب، دون أن يخطر على باله أن العلم سوف يتحوّل إلى أداة تدمير وسيطرة، قائلاً: «أرجو أن يأتي الوقت الذي تتعانق فيه كل الأمم، حتى المتخلفة في الحضارة، عناق الرفاق الأعزاء، وان تتضافر قواها الفكرية والمادية لاقصاء الجهل، وتغليب الفلسفة الصحيحة النافعة». وقد أكمل «ديورانت» هذه الرغبة بقوله: «وما زال هذا رجاء العالم إلى اليوم»(٧٦).

بيد ان الأمور سارت وتطورت باتجاه انتهى إلى تحويل العلم إلى مصدر للقلق. فاذا كان صحيحاً ان العلم قد أسّس منهجية تقوم على إخضاع كل ما في الوجود للملاحظة والتجربة والدرس والتركيب والتحليل، بما في ذلك الانسان نفسه الذي

تحوّل إلى شيء أو موضوع داخل نظام المعرفة العلمية، فان ما هو صحيح أكثر ان الوجود الانساني يتضمن أبعاداً لا يستطيع العلم سبر أغوارها أو تجاوزها. فالفلسفة الوضعية أدرجت الانسان في عداد الأشياء المنتمية للعالم الخارجي المادي وحده. والفلسفة البرغماتية ـ النفعية جعلت العلم وسيلة لتحقيق مكاسب مادية وصفقات ومشاريع، بحيث يتحول العلم إلى مجرد فن تطبيقي أو مشروع عملي، كما يقول «جون ديوي». والفلسفة العقلانية، بما هي الوليد الشرعي لتطوّر المعرفة العلمية، وضعت العقل فوق الانسان واختزلته في مقولات العقل ومسلماته ومبادئه ومناهجه... لكن الانسان في كلّيته ليس مجرد ظاهرة طبيعية أو شيء يخضع لقوانين لعلم، كما أنه ليس مجرد مشروع عملي أو صفقة مادية، ويعاني الوجود الانساني من مشكلات لا يمكن معالجتها بواسطة العلم وحده، بل ان جزءاً كبيراً من هذه المشكلات يعود إلى الاستخدام اللاإنساني للعلم ومنجزاته وقوانينه وأشكاله والنظم التي نشرها في تفاصيل الوجود والمجتمع والطبيعة والحضارة...[٧٧]

وفي هذا السياق، بدأت عقلانية الغرب تأسيسها لمعرفة علمية يتعمّق إنفصالها، يوماً بعد يوم، عن الحاجات الأساسية للانسان، كما بدأت في صياغة رؤية مفارقة للحضارة، بما هي خاصيّة تفوّق مضاعف: تفوّق الذات على نفسها أو العقل على الانسان، وتفوّقها على غيرها، أي غلبة الغرب على بقية العالم.

وهكذا، بات فعل الانسان يصدر عن ثنائية العقل ـ العلم، وهو فعل يزداد انفصالاً عن غايته مثلما يزداد اتصالاً بشكله أو طريقته. وبالتالي، يصبح للفعل والعمل قيمة جوهرية مستقلة تماماً عن الغاية الفعلية لوجود الانسان وأفعاله. وبهذا المعنى، تمّ توجيه النشاط البشري وجهة إنتاجية ـ استهلاكية انتهت بدورها إلى اختزال إرادة الانسان وإخضاعها لشروط «المادة»، أي السلعة ورأس مالها وأسواقها ومواردها وإشباعاتها. وقد افترضت الرأسمالية «قيمة العمل الأولي وتصوّر المجتمع على اعتباره تنظيماً، من الاقتصاد السياسي الانكليزي لدى (آدم سميث) و (ريكاردو) اللذين لم يريا في الانسان إلّا الانسان العامل والمستهلك». إنسجاماً مع هذه الفرضية جاءت «الموضوعة القائلة بأن الانسان لا يحقّق ذاته تحقيقاً تاماً إلّا بالفعل والعمل»[٧٨]، وبعبارة أخرى، يحقّق الانسان ذاته فقط في اللحظة التي يرتضي الانغماس الكلّي واللامحدود في نمط وجود كمي يعمّق ويؤسّس انفصال الانسان عن الأبعاد الأخرى لوجوده بعد تجريده من القيّم والغايات، التي أبقته على تواصل مع ذاته وأقرانه، وكذلك تواصله وتعقّله لدلالات الحضور الالهي في العالم.

في المقابل، يؤدي هذان الانفصال والتجريد إلى ظهور أزمة أوليّة للحضارة القائمة على تغليب ثلاثي الفعل والعقل والكم. وهي أزمة تزداد تعقيداً مع إزدياد قوة هذا الثلاثي، وتضع مستقبل الحضارة الغربية كلها موضع تساؤل. فالحضارة التي «تحيل الانسان إلى العمل والاستهلاك»، و«تحيل الفكر إلى الذكاء»، و«اللانهائي إلى الكم»، هي، برأي «غارودي»، «حضارة مؤهلة للانتحار»[٧٩]. وبهذا المعنى، نفهم الأبعاد الحقيقية لغياب معنى الحياة والهدف منها، وتحوّل الآلة من وسيلة إلى غاية قائمة بذاتها. «يشهد على ذلك ضروب الفرار إلى المخدرات وانتحار المراهقين بأعداد أكبر في الاصقاع الأغنى»، ويبرهن عليه الموقف الحضاري من الطبيعة، بوصفها حقل تجارب للعلم ومجال استهلاك مادي غير محدود لخيراتها. بحيث تتعامل مجتمعات هذه الحضارة وفق منطق خاص يعتبر «ان كل ما هو ممكن تقنياً أمر مرغوب به، وضروري، سواء أكان ذلك في صنع أسلحة نووية أكثر قوة باطراد، أم صنع سيارات أو طائرات أكثر سرعة باطراد، ولو لم يستهدف الذهاب بها إلى أي مكان، أم إطالة الحياة ذاتها أكبر قدر يستطاع، حتى ولو كانت حياة نباتية خالصة تجعل المحتضر موضوع عرض علاجي مسرحي وضحيته، وباسم هذه الموضوعة تعمل مجتمعاتنا المسماة «متطورة» تبع المبدأ الذي كان فيما سلف مبدأ المغالطين: خلق حاجات ورغبات تتصف بأنها مصطنعة إلى أبعد مدى، ومؤذية أعظم الايذاء، من أجل اللجوء من ثم لانتاج وسائل إروائها»[٨٠].

بالرغم من كل ذلك، تستمر الآلة ـ رمز العلم والعمل ـ في توجيه الممارسة الانسانية، وتوسّع أمامها الآفاق. وبالتالي، فالحضارة التي ترى إلى الانسان مجرد طاقة عقلية قائمة جوهرياً على استخدام متعاظم للوسائل العلمية المتطورة، لا تلبث أن تستعير من هذه الوسائل صورة عنها: فالعلم الذي ينتج وسائل السيطرة المتنامية على الطبيعة والبشر، يبرّر توظيف الحضارة القائمة عليه في سياق السيطرة الغربية على العالم. أما الانسان الذي تصنعه هاتان الوسيلتان ـ العلم والحضارة ـ فإنه سرعان ما يتماهى معهما، ويكتشف ذاته الغالبة والمتفوّقة على كل ما عداها.

خرجت نزعة التفوّق الحضاري من تضافر مفاعيل التقدّم العلمي والحضاري في الغرب، وهي مفاعيل جرى إستخدامها للحدّ من الامكانات المتاحة والضرورية للتفاعل الحضاري، كما تمّ بواسطتها أدلجة الأنوية الحضارية، بوصفها تعبيراً عن ذات الغرب لحظة إصرارها على أن تكون مرآة للعالم كله. وبذلك تتضافر جهود العلوم والتقنيّات مع الأنوية الحضارية وتتكامل في سبيل إقرار غلبة على مستوى عالمي، قائمة على العلم

والإقتصاد والنهب. بيد ان غلبة كهذه ـ كمية ولا إنسانوية ـ لم تكن مجرد بداية لبؤس عام عند المغلوبين، وإنما أصل لمأزق وجودي بدأت المجتمعات الغربية في تلمّس أبعاده ومخاطره.

وفق هذا السياق نفهم المغزى من العدمية ـ المأساة، التي أراد «نيتشه» أن يصف من خلالها حتمية النتائج التي سوف تعمّ أوروبا والغرب بعد أن عزل العلم الألوهية ومعها القيّم العليا والأبعاد الروحية للوجود البشري. كما نفهم أبعاد الأنوية الحضارية ومركزيتها، التي لم تنتج العنصرية فحسب، وإنما غلّفت جميع التبريرات التي رافقت عمليات التغريب والسيطرة، ولا زالت تقوم بهذه المهمة إلى يومنا هذا.

هكذا، تنشأ، بالنسبة إلينا، الاشكالية الأكثر عمقاً في منطق حضارة الغرب، بعد أن غدت رؤية تعطي الأولوية للعلم كأداة وحيدة للتقدّم، وتضع العقل البشري في انفصال شبه نهائي عن الارادة الالهية. بحيث ينتفي دور الايمان الذي يمنح العلم أبعاداً يتوّحد فيها الانساني بالالهي، وتنضبط بفضله العلاقات الانسانية في حركة تنزع باستمرار للتماهي مع إنموذج الوجود الذي تدعو إليه التعاليم الدينية. وقد تجسّدت هذه الحركة في وحدة العلم والحكمة أو المعرفة والايمان، وكان الانسان يتطوّر خلالها في عقلانية متصالحة مع الألوهية وقادرة على تحقيق توازن عملي بين الحاجات المادية والروحية للانسان والجماعة على السواء.

لكن العلم، الذي بات أسيراً لرغبات رأس المال، قد رحل بعيداً عن العلم الذي يرفع قيمة الانسان؛ والعقلانية التي كانت تجاهد لاثبات وحدة العالم، أصبحت منغمسة في مهمة معاكسة: تأكيد انفصال العالم الانساني عن العالم الالهي، واعتبار الانسان وحده سيداً ليس فقط على مصيره، وإنما على مستقبل البشرية برمتها. وفق هذا المنطق العلمي والعقلاني، يصبح لزاماً على «الالوهية» وتجليّاتها في الايمان والدين أن تتراجع في كل مرة يطّل فيها بريق العلم ورائدته العقلانية الحديثة. وحسب «برتراند راسل»، فانه «حينما تتعارض المبادىء الدينية مع نتائج البحث العلمي، يكون الدين دائماً في موقف دفاعي، ويتعيّن عليه أن يعدّل موقفه، ذلك لأن الأمر الطبيعي هو أن الايمان ينبغي ألّا يتعارض مع العقل. ولما كان التعارض يقع هنا في ميدان الجدل العقلي، فان الدين هو الذي ينبغي عليه ان ينسحب دائماً»(٨١).

وبينما تدفع هذه العقلانية الدين نحو التراجع والانزواء، تبدأ المعرفة المتناقضة مع الايمان بالتحوّل إلى بنية ذهنية ـ حضارية مؤسّسة على علم وضع نصب عينيه ضرورة

التخلص من كل العراقيل التي تحول دون انتشار «إرادة رأس المال». وبالتالي، تنقلب حكمة الاسلام، مثلاً، إلى «شر منهجي»، ولا تجد عبارة «سان بونا فنتورا» القائلة بـ «الايمان من أجل الفهم» آذاناً صاغية. وكمحصلّة نهائية، تتوارى التراتبية المعرفيّة التي وحدّت باستمرار عقلانية الانسان بالحكمة الالهية. تلك التراتبية التي تأسّست على الايمان بأن العلم، (la Sientia) بوصفه معرفة إنسانية، يجب أن يعتبر نبيلاً وشرعياً رغم كونه ظلّ خاضعاً، ولمدة طويلة، للحكمة الالهية (la Sapiantia). بالنسبة لعلماء الاسلام، ولأوروبي من طراز «سان بونا فنتورا»، لا يمكن للعلم أن يوجد إلاّ في وحدة مع الحكمة الالهية، وان نبل قدرة العقل يأتي من كونه ـ أي العقل ـ يوصل إلى التفكير وليس إلى البحث عن استقلالية عن أصله أو إحتواء اللانهاية في نهائية نظام فكري ما، وفق ما ذهب إليه «سيد حسين نصر»[٨٢].

من هنا، تظهر مصداقية العبارة التي قالها «نيتشه» حول العالم الوهمي الذي تقدمه مقولات العقل. ففي حين يظهر الواقع محجوباً أكثر من ظهوره مدركاً، فان مادية وتحديدية علماء القرن التاسع عشر سوف تتراجعان أمام رؤية «ماوراء واقعية» جديدة، بدأت تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على رجال القرن العشرين، كما يقول «غيتون»[٨٣]. وهذا يعني بوضوح ان التقدّم النوعي للمعرفة العلمية في الغرب قد انتقل من تطوير شروط الواقع إلى خلق واقع آخر يزداد تناقضاً مع الواقع الحقيقي للبشر والأشياء والطبيعة. . . فالطابع الوهمي لهذا الواقع الجديد، حسب «نيتشه»، أو طبيعته الماورائية، وفق عبارة «غيتون»، إنما هما دلالة على انهيار القيّم تحت ضربات العلم، بالنسبة للأول، أو تجريد الانسان، بواسطة العلم، من النور الالهي الكامن فيه، بالنسبة للثاني. خاصة وان حركة الانسان في الزمن استلهمت نورين متكاملين: نور الدين ونور العلم، وبالتالي، فالواقع الوهمي أو الماوراء واقعي ليس سوى النتيجة الطبيعية للانفصال الراهن بين نوريّ العلم والدين[٨٤].

تساهم هذه المفارقة في تبيان الاختلاف المنهجي الذي يفصل بين حضارتيّ الاسلام والغرب، ليس فقط من ناحية تطوّر كل منهما بشكل ذاتي، وإنما أيضاً من حيث علاقة الواحدة منهما بالأخرى. ففي حين تؤسّس وحدة المعرفة الانسانية والحكمة الالهية منهجية حضارية قائمة على مبدأ التفاعل والاعتراف بالخصوصيات الثقافية، كما أشرنا إلى ذلك فيما يتعلق بحضارة الاسلام، تؤدي انفصالية العلم والعقلانية عن الارادة الالهية إلى تأصيل علاقة حضارية في الغرب قائمة على مبدأ الاحساس القوي بالغلبة والأنوية والمركزية، ونفي أية خصوصية ذات معنى حضاري خارج أسوار العقل الغربي.

وبينما تنتج الأولى إنسانوية يكون العلم خادمها، تـولّد الثـانية علمـاً تكون الانسـانية ضحيته. أما المفارقة ـ الاشكالية، فانها، بطبيعة الحال، لا تتأتّى من العلم كحالة عقلية ومادية، وإنما من تحوّله إلى غاية وحالة حضارية وإنتماء جغرافي ومصدر للأرباح ومادية مفرطة. بمعنى آخر، انها تأتي من اللحظة التي يتحوّل فيها العلم إلى إيديولوجيا قائمة بذاتها. فالعلم، مهد الثورة الصناعية، سرعان ما خضع لشروطها، بعد أن تجسّدت في آلات وسلع وعلاقات إنتاج واستهلاك، وبعد أن تمظهرت في شكل مؤسسات ومصالح ومتغيرات بنيوية، استوعبت مجتمعة، وبشكل تـدريجي، الانسان الغـربي وأخضعته لمنطق خاص: التعامل مع العلم بوصفه مصدر القوة والثروة والرفاهية وعظمة الأنا؛ أي التعامل معه كحالة انفصال وحلول، انفصال العلم عن غايته وحلوله مكـانها؛ بحيث تنتفي عن العلم حقيقة كونه وسيلة لغاية تتجاوزه، وتقيم توازناً بين الانسان والألوهية وتجلياتهما في العالم. وإذ تغدو حالة الانفصال والحلول هذه مسلمّة حضارية، يكون العلم قد تحوّل من خاصيّته كوسيلة إلى وظيفته كإيديولوجيا. وإذا صحّ التعبير، يكون العلم قد تحوّل إلى «علموية» تختصر المعرفة وتحدّها[٨٥].

لم يكن بـإمكان هـذا المنـطق العلمـوي المتعـارض مـع روحـانيـة الحضـارة وإنسانويتها، أن يرى النور لولا ثلاث صدمات رئيسية عرفها العقل الغربي منذ بدايات عصر النهضة. ذلك انه «بدون خمسة قرون من العلمنة وعدم الترميز، لم يكن ممكناً التوصل إلى المفهوم الدنيوي للديمقراطية، وبدون موضعة الطبيعة وفكّ سحرها، بدون الصدمة الكونية للثورة الكوبرنيكية ورؤيـة غاليليـه الريـاضية للعـالم، لم يكن ممكناً الحصول على علوم الطبيعة، بدون الصدمة البيولوجية لم يكن بإمكان مغامرة علم النسل والتطوّر العضوي للكائنات أن تصبح معروفة، وبدون الصدمة علم ـ النفسية لم يكن بالامكان اكتشاف الأواليات المظلمة للاوعي. هذه هي الصدمات الثلاث المؤذية، على حدّ قول فرويد، التي اصطنعت وعي الانسان الغربي. وقد جرى ذلك بـدون شك، بخسارة القيّم الروحية، وعلى حساب غنى عالم الروح»[٨٦].

وفي هذا السياق، بدأ تاريخ الانفصال بين العلم والدين، كما بدأت الابداعات العلمية في تغذية عقيدة جديدة اتقنت صياغتها الرؤية الرأسمالية للعالم. تلك الرؤية التي جعلت من العلم وسيلة سيطرة، مثلما جعلت القبول به، على هذا النحو، حالة إيمانية. وبهذا المعنى، يقول «غارودي»، في كتابـه «نداء إلى الأحيـاء»، أنه «منـذ النهضة، يبدو أن العلم والتقنيّات قد نابا عن الدين. فان عدداً كبيراً من معاصرينا يعزون لهما الايفاء بجميع الأماني البشرية، وإزالة جميع لعنات التوراة القديمة: في وسعهما

إتمام عمل الانسان بغير ما ينجزه بعرق جبينه، وتجنب النساء الولادة بالألم. لقد وعدنا العلم بالقوة الكليّة، بالجبروت: «أيها الانسان، بدماغك القوي، أصبح إلهاً، صاحب وسيد جميع العناصر!»، هذا ما كان أوحاه إلينا فاوست مارلو (Faust de Marlawe) في فجر النهضة، وكان ديكارت يبشرنا بعلم «يجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها». بالفعل، انه أنجز منذ أربعة قرون صنائع رائعة.

فإن الآلة منذ القرن السادس عشر والمحرك منذ الثامن عشر استخرجا من المواد، وأظهرا من الطاقة، وحوّلا أو خلقا من الأشياء أكثر مما نجح الانسان في إيجاده منذ بداية تاريخه... ما من شيء أفضل من هذا خدم إرادة القوة في الانسان، إلى حدّ أنه أمّن للغرب، الذي أخضع كل شيء لتطوّر العلوم والتقنيّات البروميثي، أربعة قرون من الهيمنة العالمية، هي أول هيمنة شاملة في التاريخ البشري كله... فقد أتاحت العلوم والتقنيّات استبعاد أوبئة الطاعون التي كانت تدّمر ملايين الكائنات البشرية، ولكنها أتاحت كذلك تدمير ستين مليوناً من الكائنات البشرية الأخرى، من عام ١٩٣٩ إلى هيروشيما، وهي تعدنا بما لا حدود له أيضاً.

هل هو من قبيل الصدفة إذا كانت آلة الاحتراق الداخلي الأولى، المدفع، الذي جلجل لأول مرة في كريسي (Grecy)، عام ١٣٤٦، هي رائدة جميع المحركات الحديثة، وإذا كانت قنبلة هيروشيما هي رائدة جميع المراكز النووية؟.

انه لغريب، أليس كذلك، الاّ يكون قد اشتبه، طيلة هذا الزمن الطويل، بهذه «الثورة الصناعية» الظاهرة أهميتها منذ مهدها وفي كل مرحلة من مراحلها بـ «تقدّم» في فن الحرب والتدمير...»[٨٧].

لكن العلم لم يكن مجرد فنّ حرب وتقنيّة سيطرة وتدمير في الخارج، بل كان أيضاً، وبنفس الدرجة، نوعاً من التدمير الذاتي. فالعلم الذي يتخصّص بالوسائل دون اكتراث بالغايات، لا يلبث أن يتحوّل إلى «دين الوسائل»، وبذلك يكون قد بدأ بنشر سلبياته، في الغرب، لحظة قيامه بدور «أفيون الشعب». وعندما تندفع الحضارة، بعفوية آلية، نحو علم يقدم لها أفضل الوسائل للعيش المترف، سهل التحصيل ومادي المنفعة، فإن إنسان هذه الحضارة لا يتردّد، بعد ذلك، في التسليم بعظمة هذا العلم وبارتقائه عرش الله. إذ على قاعدة هذا التسليم يجري القبول بالعلم كوسيلة وبالعلموية كدين جديد. وقد اختصر «جاك مونو»، في كتابه «الصدفة والضرورة»، المسافة بينهما، وقدم رؤية للعلموية تلتقي مع البعد النفعي للعلم الحديث، حيث يقول عن كيفية

الانتقال من العلم إلى العلموية: «العلم باعتباره جملة الطرائق الرياضية والتجريبية التي أمّنت للانسان سيطرة رائعة على الطبيعة. والعلموية باعتبارها جملة الخرافات والمعتقدات الباطلة التي تدّعي الافادة من شرعية خطوة هذه الطرائق من أجل أن تفسّر بها أو تنفي بإسمها جميع الأبعاد الأخرى للحياة، كالفن، على سبيل المثال، والحب والتضحية والايمان، أو ببساطة الانسان الآخر في نوعيته. فما يدعى أحياناً، خطأ، «أضرار» العلم، لا تصدر عن العلم وإنما عن فلسفة جعلت من العلم ديناً لا تجرؤ على الاجهار بإسمه»(٨٨).

من هنا، تأسّست العلموية، كدين أو إيديولوجيا، منذ انخراط العلم في مسار التقنيّات، وتحوّل هذه الأخيرة إلى فلسفة للحضارة وطريقة في الحياة. فالعلموية والآليّة مظهران لحقيقة واحدة هي العقل العلمي والعملي: العلموية هي التعبير النظري بينما تشكّل الآلية التعبير العملي. وبذلك تصدر العلموية كإيديولوجيا تحاكي الدين، عن تلك النظرة الكونيّة الصادرة عن فكر هيّأته الآلية. أما المادة فقد أصبحت «الوهية جديدة» دعت إلى عبادتها العلموية الغربية، بينما قامت التقنيّة بلعب دور الرسول المناسب لهذه الالوهية عندما حملت لواء المادة وتحدثت بلغتها واختصرت بها الحياة ومبادىء الانسانية، ودعت إلى تهميش الروح باعتبارها مظهراً من مظاهر المادة لا أكثر. تبعاً لذلك، تنتفي ازدواجية العالم وتعارض العالمين المزعومين (المادي والروحي)، وتصبح الحقيقة كلها في هذا العالم. أما ما يمكن أن يكون خارج هذا العالم، قبله أو بعده، أصله أو غايته ونهايته، فأنه أمر لا يعدو كونه ثرثرة عقلانية مؤمنة تدّل على احتضارها أمام هذا الاله الجديد: التقنيّة؟.

وبالفعل، فان «صراط» التقنيّة بدأ بتعميم ذاته على المصير البشري. ومن يملك اسرار التقنيّة، يمسك مفتاح المستقبل. هكذا، أصبحت التقنيّة مقياساً للتقدّم والتخلّف، مثلما أصبحت شرطاً لكل تنميّة ومخرجاً لأزمات الدول والمجتمعات. وقد فعلت فعلها في الطبيعة والبيئة، كما أشرنا إلى ذلك في صفحات سابقة، رغم أنها لا تزال شرطاً ضرورياً لانقاذ الطبيعة والبيئة من التهديد الكارثي الذي أوصلتهما إليه. وهذا الانقاذ لن يبصر النور إلّا عندما يدرك مالكو اسرار التقنيّة ووسائلها، ان التقنيّة، كما هي في جوهرها، خاضعة لصراط آخر غير ذاتها.

وإذا كانت التقنيّة ضرورة للمستقبل، فانها أيضاً شريكة في التدمير الراهن للانسان، بعد أن ساهمت في تدمير الطبيعة وتلوّث البيئة وانقراض الكائنات الحيّة الأخرى. ويظهر وجه الشراكة في تحوّلها إلى «إرادة الارادة»، بمعنى حلولها محل إرادة

الانسان في اختيار مصيره وتجريده من الأبعاد الأخرى التي أعطت الانسان إنموذجاً مناسباً للبقاء. وأكثر من ذلك، لم تكتف هذه التقنيّة بمصادرة إرادة الانسان الغربي، بل تعدّت ذلك في محاولة تعميم ذاتها على مستوى عالمي. وهذا ما دفع «مارتن هيدغر» إلى اعتبار «المرحلة الحاضرة مرحلة السيطرة العالمية للتقنيّة»(٨٩).

إذا كانت الآلات قد أحدثت أضراراً طبيعية أكثر مما أحدثه الانسان في علاقته بالأرض، كما أشار إلى ذلك «البير جاكار»، فان الآلات عمقّت الاضطراب والقلق عند الانسان أكثر مما ساهمت في تحسين شروط حياته. وكلما ازدادت خطوات العلم نحو التقنيّة المحترفة، كلما تفاقم التدمير الذاتي للانسان، وتعاظمت بين يديه وسائل الابادة الشاملة وأسلحة السيطرة على العقول والمشاعر، بعد إحكام السيطرة على الطبيعة وثرواتها...

تؤشّر سيادة التقنيّة ـ الآلة على طريقة الحياة في الغرب إلى مأزق الخضوع الكلي للانسان تجاه السلع الآلية، بعد أن تمكنت إرادة رأس المال من إظهارها في صورة عقلانية ـ حضارية تبرّر مختلف أشكال المكننة للانسان والمجتمع. وبالتالي، ينبغي البحث عن جذور المأزق الراهن خارج حدود التقنيّة وضروراتها. فالعلم لم يصل إلى مكننة شاملة بصورة اعتباطية أو بحركة ذاتية، بقدر ما أوصلته إليها مادية البعد الواحد للوجود والحضارة، والايديولوجيا الداعمة لها: إذ لم يصبح العلم والتقنيّة مأزقاً إلّا عندما برّرت هذه الايديولوجيا ضرورة قياس الانسان على السلعة بدلاً من خضوع السلعة لحاجات الانسان. «فالتقنيّة هي أكثر بكثير من جهد يعالج المشاكل التي يطرحها البؤس الانساني الذي تغوص جذوره في المجال الاجتماعي ـ الاقتصادي، انها أيضاً، وبشكل خاص، مغامرة لتجاوز المأساة الوجودية: التقنيّة هي إغراء ومحاولة تجسيد داخلي حيث ينتظر الانسان شفاء ذاته»(٩٠). وهذا ما يفسّر المكننة الشائعة في الغرب، وبصورة متبادلة بين الانسان والآلة: مكننة الانسان وأنسنة الآلة(٩١).

وهكذا، بدأت التقنيّة في تعميق ظاهرة الاستلاب أمام الآلة، وأرخت سلبياتها على العلم والحضارة عندما تحوّلت إلى أداة لاعادة خلق الانسان بما يتلاءم وحاجات الآلة، في الاستهلاك واستغلال الموارد الطبيعية والبشرية، كما في صناعة وسائل القوة والسيطرة الحربية والسمعية والبصرية... أما من الناحية الايديولوجية، فان التقنيّة تساهم في تعطيل إرادة الانسان، بعد اختزاله في بعد واحد، بحيث لا تكون المكننة مجرد ضعف إنساني أمام الآلة، بل أيضاً قدرة هذه الأخيرة على تغليب الواجب على الارادة، إذا لم نقل نفي الأول للثانية. وهنا بالذات يكمن سر الاستلاب.

وفوق ذلك كله، أغلقت التقنيّة أمام الانسان أبواب الهرب من الاستلاب: فالانبهار أمام «عجائب» الآلة والقبول بقدرتها على مدّ الانسان بكل وسائل الراحة المادية، يعني الاستسلام المفعم إعجاباً بها. والارتباك أمام الآلة والعجز عن فهم سّر قوتها في تجريد الانسان من إرادته وإنهاكه في مادية مفرطة يعني أيضاً الاستسلام أمامها، ولكن بضعف الخاشع. وفي الحالتين، يشكل الاستلاب نوعاً من الاعتراف بالعجز أمام التقنيّة والخضوع لنمط الحياة الذي تفرضه. باختصار، وحدّت التقنيّة في الانسان ميزتين، ميزة العامل الآلي وميزة المستهلك الشره، «باعتبار ان هذا وذاك تحركهما المنفعة الواحدة. فما يوجد هنا ليس علماً وإنما ايديولوجيا تبرير. ولا سيما أنها مخاتلة بحيث أدخلت خلسة (ربما حتى بصورة لا شعورية) مسلّمة خفيّة لما تعمل على اعتباره علماً: مبدأ المجتمع الرأسمالي نفسه»(٩٤).

تعني التقنيّة أيضاً ان الوجود كله يمكن أن يتحوّل من علاقات مباشرة وإنسانوية إلى مؤسسات تديرها مبادىء العقل وتنتظم حركتها كانتظام دوران الآلة، بحيث يتحوّل البشر إلى آلات تأتي إليها الأوامر من نظام، قانون، هيئة، دولة، عقل الكتروني. . . لا فرق، المهم هو انتظام الحركة، أي ديمومة التبعية لتفوّق التقنيّة بأسرارها وأهدافها، وهذه الأخيرة هي التي تموضع مبادىء العقل: «فكل كائن مكلف بأن يأخذ علماً بوجوده، بغية الدخول في «حساب» ومعاودة الدخول كـ«ودائع» في دورة الانتاج والاستهلاك. والوجود المنسي لم يعد ينظّم الكائن: الارادة لا تريد القوة، انها لا تريد أكثر من رغبتها في أن تكون هي نفسها إرادة الارادة. وهذه السيادة للتقنيّة كعدمية لا تتحدد في سيادة الآلات، كما ان التيهان لا يطال العالم الصناعي وحده: إذا كان الأمر كذلك، يمكننا إذن تنظيم علم البيئة بوصفه إجابة تقنيّة على المشكلة المطروحة بواسطة إفناء الأرض تحت فذلكة التقنيّة»(٩٥).

وما أن يستشف الانسان حقيقة أهداف التقنيّة حتى يبدأ بتحسّس أبعاد مأزقه الوجودي، ولا يلبث ان يكتشف ان الحياة لم يعد لها من معنى خارج رتابة الغائية الآلية، ورغبات الانسان وحاجاته المتعددة والمتنوعة تغدو مختزلة في دائرة السلعة ومشتقّاتها. واستتباعاً، يفقد الانسان أبعاده الأخرى، غير المادية، ويجد نفسه ملقى في كينونة ضاعت منها أهدافها المتعالية، التي كان على العلوم والتقنيّات أن تغذّيها وتخدمها، بدلاً من العكس.

أما الحضارة التي تجلّت بواسطة التقنيّة وعقلانيتها، فانها استحالت إلى طريقة في

الحياة لم تترك للانسان أي مجال للهرب: القبول بالأمر الواقع أو الانتحار البطيء. وهرباً من الخيار الثاني، انتقل الفرد الغربي من بؤس التراكم البضائعي إلى رفاهية الانتشار الاستعماري، دون أن يخالجه شعور بأن شيئاً ما يحدث في العالم!.

فقد كان شيئاً عظيماً الانتماء إلى حضارة أتقنت الرأسمالية، بعلومها وعقلانيتها وتقنيّاتها، صناعتها، مثلما كانت ثمراتها في رفاهية تخفي في أعماقها شراً مطلقاً عندما اشترط التمتّع بها الاندفاع نحو الخارج في مسيرة عنف لا يطاق. هذه الحضارة، أصل الرفاهية والعظمة، باتت تبريراً وتعويضاً لخسارة معنى الوجود والأعماق الروحية ـ الأخلاقية التي كانت تنبض بما تبقى من زهدية المسيحية وتفاني رسولها من أجل خلاص الانسانية. فقد تطوّرت إلى درجة سمحت لها بأن تطبع في شخصية «الغربي» وعياً مترسخاً يرغمه ببطء وعناد على الانفصال والابتعاد عن دلالات الحضور الالهي في العالم، وما يتعلّق بهذا الحضور من قيم ومعانٍ، ليدفعه فيما بعد إلى الاستقرار في أحضان السلعة وحدها.

وكل ذلك لم يكن ممكن الحدوث لولا تحوّل الحضارة إلى مدنيّة، أي إلى «موت يتبع الحياة»، وفق عبارة «شبنغلر»(٩٦)، أي إلى انهيار الطاقات المبدعة الكامنة في الانسان وبدء مسيرتها في انتظام تراجعي قلب عظمة الحضارة إلى علموية تنتشر كالوباء وتحيل الانسان إلى «حيوان قائم بصلابة»، كما يقول «هيدغر»(٩٧).

نخلص من كل هذا إلى ملاحظة أساسية وهي ان العلموية والتقنيّة قد ساهمتا في إنتاج حضارة تستوي على قاعدتين: عزل المعرفة عن الحكمة ونفي روحانية الانسان. بمعنى آخر، أسفرت حضارة الغرب عن نزوع مادي عبّر عن نفسه باستعداده الدائم لازاحة كل ما يمكن أن يعرقّل تحقّقه، سواء أكان ذلك المانع «إلهاً» أم إنساناً آخر. فاذا كان «الاله» أصلاً لعقيدة دينية تصدر عنها القيم والعلاقات والغايات، فهو عقبة أمام النمو وينبغي تهميشه وعزله. وإذا كان ذلك «الاله» مصدر قوة تمنح المغلوبين قدرة على البقاء المتمايز، فهو أيضاً عائق أمام النهب والاستغلال، وينبغي كذلك التخلّص منه. وإذا كان الانسان الآخر غربياً يرفض طريقة الحياة الرأسمالية، فهو استثناء عن القاعدة، ويفترض بإيديولوجية العلم والتقنيّة ان تطوعه. أما إذا كان الانسان الآخر من خارج الغرب، بماهيته وحضارته، رافضاً الذوبان في مادية الغرب أو الخضوع لمصالحه ومحاكاة طريقته في الحياة، فان العلم أيضاً وبمساعدة تكنولوجيا المال والاتصال والحرب، ملزم بالقضاء عليه. وأثناء ذلك كله يكون الانسان الغربي قد تحدّث مع الجميع إلاّ مع ذاته. فالغرب يحاور الشرق، والدول الصناعية تحاور الدول النامية، والشمال يحاور

كإنموذج عالمي. وبناءً عليه، تمّ تذليل العراقيل المنصوبة بوجه السعادة والسيادة بواسطة الحروب التي حوّلتها الايديولوجية العقلانية إلى بطولة. «فالمهم ليس الحرب بل البطولة»، كما يقول «دو بوي»(١٠٤). والمهم أيضاً البحث عن إشباعات «الأنا» بصرف النظر عن الضحايا والدمار. وفي الحقيقة، لا الحرب أنتجت بطولة ولا «الأنا» انتعشت بلذة العنف، والمأساة أصابت الجميع، الأقوياء والضعفاء وانتشرت ظواهرها في كل مكان، على اختلاف في الدرجة والصورة. وها هي الحروب العالمية والموضعية تخلّف الانتصارات والرعب، وتنتج السيادة والمأساة في آن معاً. فمن ناحية أولى، وضع منطق الحرب العالم على حافة المواجهة النووية التي حال التوازن النووي نفسه دون انفجارها، ومن ناحية ثانية، ولّدت السيادة الغربية على العالم مأساة قضت على حرية الانسان وسعادته، في الغرب حيث تمّ تدمير الأبعاد الأخرى للحياة، وفي الخارج، حيث تتجسّد نتائج السيطرة والنهب في تفاصيل المعاناة الراهنة للانسانية غير الغربية.

وفي هذا السياق، تخون الحضارة الانسان مثلما تقضي المصلحة المادية على توازن عناصر الطبيعة والتنوّع الحيوي ونقاوة البيئة. وفي حين يزداد خضوع الحضارة لشروط «المادة»، يتفاقم خطرها على الانسان مع ازدياد العجز وعدم الرغبة الجادّة في الحدّ من الأسباب المؤدية إليه. «هذه الحضارة التي أرادت نفسها «إنسانوية» تؤدي، هكذا، إلى نظام يحتقر الانسان ويخونه في نفس الوقت، لكي يدمره آخر الأمر. إنها تحتقره لأنها تختزله في الوظائف المادية والكمية للمنتج البسيط والمستهلك؛ وتخونه لأنها جعلته يصدق أنه، بفضل التقدم وتطور العلم، وبنظام اجتماعي أفضل وبتحرّر من آخر «الأحكام السابقة» وأشكال القهر الموروثة عن الماضي، يستطيع ان يبلغ السعادة وينتصر على الألم، والتي هي غالباً ملازمة للوضع البشري؛ وأخيراً، تدمره بإفساده، بتحطيمه وحرمان حياته من المعنى والأمل»(١٠٥).

وبينما تساهم أصولية المادة، في أشكالها الذاتية من استلاب ومكننة وعالمية من خلال نتائج وظواهر السيطرة والنهب، في تعميق الأزمات المتعددة والدورية المتمظهرة في تصرفات المجتمعات الغربية وأفرادها أكثر بكثير مما هو الحال في المجتمعات الخاضعة لها، تبدو المعرفة والحضارة القائمتين على العلوم والتقنيّات وتمجيدها بمثابة «وحي» جديد، يرفع الانسان إلى السماء ليضعه مكان الله، وينزل الله ليحجزه في زاوية كنيسة تحافظ على نفسها كأثر من الماضي وطقس لا يغني ولا يثمن. وبين هذه وتلك، يدخل الانسان الغربي، رغم عظمة الحضارة التي ينتمي إليها، في ظلامية وجودية، وتصبح دنياه، بعد انفصالها الفعلي عن آخرته، بدون هدف وتغرق في عدمية كاملة.

فالظلامية، التي رأى فيها «نيتشه» تجلّيات العصر والحضارة، والعدمية التي عبّرت برأيه عن «إنخفاض القيم الأكثر علواً»، هما في نهاية التحليل من نتائج التوظيف الغربي للمعرفة العلمية ووضعها في تناقض مع المعرفة الالهية وروحانية الانسان(١٠٦).

هكذا، تصبح الظلامية والعدمية بمثابة متضادات تاريخية تحدّد نفسها بشكل متبادل؛ إنهما النتيجة النهائية للانفصال حيث تكتمل الخطيئة الأصلية الحقيقية للغرب المسيحي: إنفصام وحدة الايمان والمعرفة، العلم والدين. وينقل «داريوش شاياغان» عن «فرانز فون بادر» نتيجتين إعتبرهما هذا الأخير إفرازات طبيعية وحتمية للانفصام المذكور: «أولاً، ان الجوهر الداخلي للعدمية يقوم على أن الانسان ينازع الله، ومن خلال تجريده للنظام الالهي، يضع نفسه في مكان الله. لكن هذه القوة المكتسبة حديثاً تحتوي إندفاعاً بلا نهاية ومتواصل، إلى درجة أنها تقلب كل ما يريد أن يتبلور في نظام معين: هكذا، يصبح لدى المنعطف العدمي للفكر الحديث كنتيجة، السيادة المطلقة واللامشروطة للانسان ـ اتجاه يطوّر غريزة التدمير التي كانت حتى الآن خامدة، و«يتماهى على المدى الطويل وبهذه الطريقة مع شعور الوجود الذي يجب على هذا الانسان (كارهاً أو مهدراً كل نظام قائم) تدميره، وذلك بهدف أن يبقي نفسه في استمرار كينونته». من هنا يتبع واقع ان العدمية ينبغي أن تؤدي، بنظر «فون بادر»، إلى خلاصتين: «أ ـ نفي الله والعالم المتعالي؛ ب ـ ظهور الانسان الأعلى، الذي بسبب سيادته المطلقة يقيم نفسه في مكان الله المخلوع». النتيجة الثانية لهذا التكسّر بين الايمان والمعرفة هي الظلامية. فالمسيحية التي، بلجوئها للظلامية، تبحث لتحمي نفسها ضد هجوم المعرفة العلمية، لا تكتفي بدعم علم ملحد في صراعه مع الوحي، لكن تقّوي أيضاً عداوة الدين تجاه العلم»(١٠٧).

وبهذا المعنى، تؤسّس الحضارة الغربية، بمعارفها وعلومها، موقفاً إنسانياً في العالم، تجسّد، بادىء الأمر، في إبداع الانسان وتحوّل، فيما بعد، إلى استلاب. لقد اخترع الانسان التقنيّة ثم لم يلبث أن أصبح ضحيتها. وعندما يغدو الانسان خاضعاً للسلعة والآلة، فانه بذلك يفقد ماهيته الحقيقية وينفصل عن العلم الذي هو نتاجه. وبالتالي، يصبح العلم إرادة جديدة تعطي للانسان بعده وغاية وجوده، وتتحوّل التقنيّة إلى إله جديد، يفرض على الانسان نظاماً جديداً للأشياء والعالم والحياة البشرية. وفي حين يستسلم الانسان الغربي لهذه النتيجة، يظهر وكأنه يسير بشكل حتمي نحو العدمية، وتبدو السعادة التي وعدته بها العلوم والتقنيّات وكأنها، عملياً، مأساة.

يقول «نيتشه»، في كتابه «إرادة الاقتدار»، مختصراً مصير الغرب ومستدركاً بثقة

الجنوب. . . وإلى جانب ذلك يقوم «عدم الحوار بين الانسان وذاته، الانسان وروحه، أي الانسان الديني، الما قبل غاليله، الانسان الغربي، الذي بسبب سيطرته العالمية، فرض فطرته على مجمل الكرة الأرضية»[٩٨]. صحيح تماماً ان حضارة العلم والتقنيّة قد جعلت منه سيداً ومالكاً للطبيعة، ولكن ما هو صحيح أيضاً أن هذه الحضارة كانت مسؤولة، منذ ما يقارب الخمسة قرون، ولا تزال، عن ذلك «النمو السرطاني للقدرات العقلية للانسان، الذي كبت صور الروح لكي يعزلها في كوابيس اللاوعي. وهذا الكبت جعل منه إنساناً عصابياً، أحياناً مجامل، وغالباً خطير»[٩٩].

وهكذا، تماهت طريقة الحياة في الغرب مع حضارة أعطتها العلوم والتقنيّات القدرة على فرض إنموذجها على المستوى العالمي، مثلما برّرت لها تطابقاً مفتعلاً بين الانسان الغربي في ذاته وبين الصورة التي وضعته فيها نتائج هذه العلوم والتقنيّات، بحيث جاءت هذه الصورة متناقضة وملتبسة. ذلك ان الغربي أصبح أكثر إحساساً برمزيته الحضارية كعضو في جماعة متفوّقة على غيرها، كما باتت هذه الرمزية نفسها تعويضاً لدونيّته أمام الآلة ـ السلعة ومجمل الرؤية المادية التي فرضتها عليه إرادة رأس المال. ولما كانت هذه الأخيرة قد استوعبت العلم والعقل والفعل وأدرجتهم في سياق تأسيسها لعلاقة عضوية بين نمو الذات ونهب الآخر، فان الحضارة الصادرة عنها سرعان ما غدت وسيلة لعزل الانسان عن جميع العناصر التي تحول دون قبوله بالبعد المادي للحياة، بكل ما يعنيه هذا البعد من دلالات ثقافية وسياسية واقتصادية ونفسية، على المستويين الذاتي والعالمي.

على هذا الأساس، باشر المنطق الداخلي للحضارة الغربية مهمة تذليل العقبات أمام سيادة المادة على رؤية الغرب لذاته وللآخرين. ومن البديهي أن يلجأ هذا المنطق إلى العلوم والتقنيّات في عملية تبرير شاملة لسعادة ورفاهية الانسان الغربي. وبالتالي، فان الفرد الغربي، بشكل عام، وبعد أن يقبل بهذا المنطق وغائيته، يفقد الأبعاد الروحية والانسانوية لوجوده ويصبح أكثر استعداداً لممارسة العنف من أجل إشباع رغباته وغرائزه، بحيث تغدو الحياة كلها بالنسبة إليه بمثابة «امتلاك، قمع، إخضاع كل ما هو غريب وضعيف، ظلم، قساوة، فرض لأشكاله الخاصة، دمج، وعلى الأقل، استغلال». كما تصبح غرائزيته مدخلاً إلى الحضارة نفسها. وبلغة «نيتشه»، فان «القرن التاسع عشر يبحث لنفسه غرائزياً عن نظريات يشعر بفضلها بتبرير خضوعه القدري للفعل»[١٠٠]، وبأن علاقة الغربي بالعالم تؤكد، بصورة إجمالية، على «أن هناك علامات تشير إلى أن أوروبيّ القرن التاسع عشر عنده خجل قليل من غرائزه»، وبسبب ذلك استطاع أن يتقدم «خطوة إضافية في الحضارة»[١٠١].

لم يقف هذا المنطق عند حدود القرن التاسع عشر بقدر ما يرجع في جذوره إلى الأصولية المادية للنهضة، ويتواصل مع تطوّر الحضارة نفسها في عصر التكنـولوجيـا المحترفة. بحيث يتعمّق التشويه الرأسمالي للحضارة والعلوم مع تعاظم صورتها وتقدم وسائلها. من هنا، تماهت الحضارة والتقدّم العلمي مع اسطورة لحياة ترى نفسها سبباً وغاية لذاتها، وتقطع علاقتها نهائياً بكل ما يتجاوزها. فالعقلانية، بما هي رمز التعبير عن وحدة الحضارة الغربية والرأسمالية، لم تستطع حتى الآن تحديد ماهيّة الوجود البشري، بمعنى تفسير الأسباب التي تجعل حياة الفرد عابرة وليست أبدية، وتبرير اللامبالاة العامة تجاه الأبعاد الأخرى لهذه الحياة، وأثرها على الوضع الراهن للانسان الغـربي. ففي تعارض مع عقلانية الاسلام، يبدو الفكر الغربي مفتقداً لعلم اناسي ـ أنتروبولـوجيا ـ محدد جيداً ومقبول بشكل عام. صحيح انه يمتلك كمية هائلة من المصطلحات التي تتناول الانسان في غموضه وتعدّديته، ولكنه يبرهن أيضاً عن عدم قدرته على إعـطاء تعريف متماسك للوضع البشري. ولم تعرف أية حضارة أخرى إهمالاً شبيهاً بإهمال حضارة الغرب، بطريقة شاملة ومنتظمة، للسؤال المتعلّق بلغز الحياة ومعناها: «لماذا نحن ولدنا، ولماذا نعيش ولماذا يجب أن نموت؟»(١٠٢).

إلى هذا الاهمال وعدم القدرة يعيد «روجيه دي باسكيه» أزمة المنطق الداخلي للحضارة الغربية وعقلانيتها: «هذه هي مفارقة الحضارة التي أرادت نفسها، في البدء، «إنسانوية»، أي أنها جعلت الانسان مبدأ وغاية كل الأشياء: حتى ان مصطلح الانسان نفسه قد تفكّك. فالتطورية جعلت منه قرداً مكتملاً، ومن ثم جاءت فلسفة العبث لتنزع عنه القليل من التماسك الذي بقي له، فالانسان، من الآن فصاعداً، شبيه بدمية متحركة مهزوزة ومفككة المفاصل بواسطة آلية وضعته في قطار، لكن حيث لا يتوصل أبداً إلى السيطرة على الاهتياج غير المنتظم والحركة المتسارعة. القول انها عبثية، يعني عملياً ان الحياة على الأرض قد فقدت معناها...»(١٠٣). وعندما تصبح الحياة الانسانيـة بدون معنى أو غاية، تكون قد أصبحت هي نفسها أساساً ونهاية للوجود، وبالتالي، تنفي أصلها وتواصلها مع الالوهية، لكي تنتهي إلى وهم سعادة مادية عابـرة حيث يتوارى الواقع الحقيقي لغياب قيمة الحياة.

لكن، قبل أن يكتشف الانسان انفصاله عن «الالهي»، الذي يمنح وجوده معنى وديمومة، كانت الرأسمالية ـ حضارة وعلوم وتقنيّات ـ قد أحكمت الطوق على وعيه، وقذفته في مغامرة تاريخية وضعته في خدمة الغلبة والاستعمار والنهب، مثلما أضفت إبداعات العقل والآلة على هذا الوعي هالة اسطورية أعـطته إحسـاساً قـوياً بسيـادته

ومرارة: «ان ما أقصه عليكم الآن هو تاريخ القرنين التاليين. فأنا أصف إذن ما هو آتٍ، وما لا يمكن إلاّ أن يأتي، وأعني به ظهور العدمية. ويمكن أن يُقصّ هذا التاريخ منذ الآن، لأن الضرورة نفسها تفرض ذلك. وهذا المستقبل يتحدث عن نفسه في مئات من الدلائل والعلامات وهذا المصير يعلن عن نفسه في كل مكان، وكل الآذان قد أصبحت مرهفة السمع لموسيقى المستقبل هذه. ان حضارتنا الأوروبية كلها تتحرك منذ وقت طويل في انتظار معذّب... يؤدي إلى مأساة؛ قلقة، عنيفة، لاهثة، إنها نهر يريد الوصول إلى منتهاه، إنها لم تعد تفكر إطلاقاً، بل إنها تخاف من التفكير...»(١٠٨).

بديهي أن لا تكون هذه العدمية ـ المأساة نتاجاً وحيداً للسيطرة على «الآخر» والتنافس عليه، بقدر ما كانت محصلة منطقية لطبيعة الانعكاسات التي أفرزتها على الذات الغربية مجموعة العوامل التي ساهمت في امتداد السيطرة الجيو ـ سياسية للغرب، في مرحلة أولى، وأسفرت عن نمو معرفة متنامية قتلت الالوهيّة في الانسان بعد أن حوّلت هذا الأخير إلى عقل عالمي وغلبة حضارية، في مرحلة ثانية. كما ان هذه العدمية ـ المأساة قد سارت بشكل متوازٍ مع العنف الخارجي وفضحت غاياته في آن واحد، بحيث جاءت المفارقة مثيرة للدهشة: كيف يمكن أن يتحوّل نهب «الآخر» إلى مأساة ذاتية في الوقت الذي يظهر فيه النهب كممارسة ضرورية لتحقيق رفاهية الغرب؟ بمعنى آخر، ما هي العوامل التي تحوّل نشوة الانتصار والسيطرة والازدهار والتقدّم إلى أزمة للفرد تجسّدت في تناقض صارخ بين اكتمال ماديته وانحطاط روحانيته؟.

قد يصعب على «شرقي» أن يجيب على هذا التساؤل، أو يكتب تاريخية هذه المفارقة. ذلك ان عملاً كهذا يشكّل نوعاً من «الاستغراب» ـ وهو مقابل الاستشراق ـ الذي لا تدّعي هذه الصفحات إنجازه. بيد ان دراسة العوامل التي أسّست رؤية الغرب وموقفه تجاه الآخرين، وكذلك تأصيلها لعظمة الحضارة الغربية في صورتها الراهنة والغالبة، لا يمكنها أن تتجاوز ضرورة القيام بحدّ أدنى من «الاستغراب»، إذ انه بدون ذلك تكون الرؤية ناقصة، وفي أسوأ الأحوال مبتورة عن أصولها. فالقناعة بغلبة الحضارة الغربية عبّرت عن نفسها ليس فقط من خلال أواليات بسط هذه الغلبة في بلاد الآخرين، وإنما أيضاً، وبشكل هام، من خلال البنيّة الفكرية ـ الثقافية للانسان الغربي، والتي بواسطتها كانت فوقية الغرب تتمظهر في سلوك الأفراد والدول. ومن المفيد التأكيد أيضاً على أن بسط الغلبة قد ترافق مع تاريخية إنتاجها وشمولية القناعة بها أساساً في الغرب، وذلك قبل ان تنطلق جحافل الأوروبيين في مهمة تمدين الآخرين، وأثناء ذلك وبعده(١٠٩).

لذلك، تبدو المسألة بالغة الأهمية، ولا يمكن دراسة وتحليل تجليّات الغلبة الحضارية في الخارج بدون معرفة العوامل التي مهدّت لولادة «أنويتها» في الداخل. فالعنف الاستعماري، ونهب وتبديد ثروات الطبيعة، لم تمارسه الآلات وإنما البشر، والضحايا لم يكونوا «مواداً أوليّة» فحسب وإنما شعوب ومجتمعات بكاملها. وبالتالي، فان ممارسة العنف والنهب لم يكن مقدراً لها هذا النجاح، إذا لم تكن مؤسّسة بشكل قوي على رؤية وإيديولوجية تبرّرها وتغذّي استمراريتها، وتضفي عليها شكلاً من الشرعية الانسانوية! قد يتبادر للذهن ان الصفحات السابقة قد تعمّدت تشويه صورة الحضارة الغربية أو قلّلت من أهمية الفائدة العالمية للعلم الغربي، أو على الأقل رفضت رؤيته كأصل لحضارة تتربّع الآن على عرش الحضارات. لكن ما يبدو لنا معقولاً وواقعياً، هو ان ذلك العلم، بوصفه نظاماً للفكر وطاقة في الانسان وأصلاً للحضارة، كان كذلك، ولا يزال، منذ النهضة وما بعدها، بمعزل عن توظيفه الرأسمالي. لكنه، ومنذ خضوعه لغائية هذا التوظيف، كان قد سار شوطاً بعيداً ووصل إلى درجة جعلته يهدّد، بصورة ما، مستقبل الانسانية.

وبديهي أن لا يأتي التهديد من العلم كنشاط ذهني وعملي وإنّما من مساره وغايته التي سبق وتحدثنا عنها. فالمسألة إذن، لا تقف عند حدود العلموية والتقنيّة وما آلت إليه نتائجهما على صعيد البناء الحضاري العام ورؤية الغرب لذاته وللعالم، بل تتعدّى ذلك إلى موضوع أكثر شمولية وأهمية، وأعني به علاقة العلموية مع الالوهية ومع الحضارات التي أقامت صروحها على أساس متين من الروحانية والأخلاقية والانسانوية والالوهيّة في وحدة لا تتجزأ.

لذلك، فالعلموية تندرج في سياق نسق حضاري، تمّ تشييده في تعارض مع الألوهيّة، حيث يساهم نفي التدبير الالهي لنظام العالم في خلق وعي الانسان لذاته كأصل وسيد جميع العناصر، سيد ومالك الطبيعة، واستتباعاً، منتج القيم الوحيد. أما التقنيّة فقد كانت، بدورها، شكلاً محترفاً للعلم، بواسطتها تعاظمت ثقة الانسان الغربي بذاته وبقدراته المتنامية على حساب «الالهي» وأي إنسان آخر. وهذا لا ينتقص من قيمة العلم والتقنيّة بقدر ما يلحظ الأبعاد الفعلية للنتائج التي وصلا إليها. فإذا كانت عقلانيّة الغرب قد استطاعت، بواسطة العلوم والتقنيّات، من إبداع وخلق أنجع الوسائل للسيطرة على الأشياء والطبيعة والبشر، فإن مأزق هذه العقلانيّة يرجع إلى مآلها النهائي والعملي في تحويل الوسائل إلى غايات. فقد جرت صياغة العقل الغربي في كفاح عنيد من أجل الكينونة، من أجل التحكّم بالأشياء واستعمالها من خلال التجارب والأخطاء. وقد كان هذا العقل، ولا يزال، وسيظل ضرورياً لبقاء الانسان. «لكن مجتمعاتنا الغربية، منذ

النهضة، قد أنقصت العقل إلى هذه الوظيفة الوحيدة. فمثل هذا الانقاص ومثل هذه المسلّمة يقودانلا مفرّ إلى إستكمال الحتميّة بإفراط، التي لا غنى عنها لفعل مؤثر للعلوم والتقنيّات على الطبيعة، وإلى حتميّة معمّمة تتجاوز الطبيعة والمقاصد التي يمكن أن تكون لنا فيها، من أجل ان نسوسهما بعلاقتنا مع الناس الآخرين ومع مستقبلنا الخاص. كان ذلك ان نعيد وضع أنفسنا تحت نير قدر جديد، حيث لا يعود في وسع شيء أن يبرز لا يكون المحصلة أو الناتج عن أسباب أو قوانين موجودة من قبل وتغض النظر، كمسلّمة، عن كل إمكانية مقبلة للانسان في أن يبتكر ما ليس في امتداد الواقع المعتبر كمعطى ثابت، فانطلاقاً من مسلّمة هذه الحتميّة المعمّمة كما قال «مارتن بوبر»: «لا يبقى للمرء الخيار إلّا بين العبودية والتمرّد غير المفيد»(١١٠).

وهنا بالذات، تظهر صعوبات كل محاولة معرفية تسعى للخروج عن النسق الذي تمّ تسويغه باتقان من قبل العلوم والتقنيّات، كما تبدو كل معرفة خارج هذا النسق وكأنها جهد في الفراغ. ذلك ان أيّة معرفة لا تستطيع الانسجام مع هذه الصياغة إلّا إذا جاهرت بانفصالها عن الحكمة؛ أي انفصالها عن السعي الدائم نحو معرفة تضع مسيرة الانسان في سياق تحقّق الالوهيّة في العالم على شكل عدل ومساواة وتقدّم بين البشر جميعهم، بصرف النظر عن أمكنتهم وألسنتهم وألوانهم وأعراقهم... فالمعرفة التي تنفصل عن الحكمة هي التي تضع غاية ذاتها وتبتعد عن «التفكير في الغايات»، كما يقول «غارودي»(١١١). أو أنها الوسيلة التي يتمكّن بواسطتها غرب الرأسمالية من إعادة نظام العصور الوسطى عن طريق العلم. وكما جاء على لسان «نيتشه»: «كل القرن التاسع عشر، لغاية ١٨٤٨، يختصر نفسه في محاولة لاعادة عصر وسيط مصطنع أو نظام قديم خاطىء، وذلك بجهد يعطي وقف الروح التيوقراطية (الالهية) للسلطات الدنيوية. ولا تستطيع هذه الجهود المتأخرة أن تخدع. فالعلم الحديث قد قوّضها مسبقا. وهو الذي أقام الانسان في عالم أرضي لا يستطيع مغادرته. بالأحرى، وضع الانسان في هذا العالم بشكل نهائي، لأنه تجهّز بوسائل تجرّد الانسان من كل إهتمام شخصي وتسمح له بالنظر إلى نفسه من فوق الكواكب...»(١١٢).

وفق هذا السياق، يأتي الحديث عن العلموية والتقنيّة بوصفهما دائرة أو منظومة معرفية متعارضة مع الالوهيّة، انحبس الغرب في داخلها، وانطلاقاً من سجنه، بدأ يتطّلع إلى العالم. فكل شيء أصبح خاضعاً لمبادىء العقل وحده، وكل قيمة أو نظام أو مستقبل قد تقرّر مصيره بشكل أوليّ وفق إرادة الانسان ورغباته، الانسان الذي بدأ يشعر منذ هذه اللحظة، أنه سيّد العالم، وانه أصبح بالفعل أصل ذاته ومحدّد غايته ونهايته،

وانه لا إله في الوجود غيره هو! وإذا تابعنا التسلسل إلى نهايته المنطقية، نصل إلى إعتبار العلم الغربي وقد سار باتجاه يضع النظام الالهي موضع تساؤل، ويبرّر للانسان ظهوره بصورة حاملٍ القيم الوحيد، مبدع الأخلاق الجديدة التي خرجت من رحم حضارة وضعت جانباً تلك القيم والمعتقدات التي تكرّر في التاريخ وصفها بالأخلاق الصادرة عن إرادة إلهية أو مبادىء دعت إلى اتباعها رسالات الأنبياء. وفي كل مرة توسّل فيها الغرب العلم من أجل السيطرة، يكون بذلك قد وضع العلم والايمان في صراع مكشوف. وكلما كان العلم ينتصر كلما كانت ثقته بالتخلّص من الالوهيّة تزداد، بدلاً من أن يكون انتصار العلم تأكيداً لحكمة التدبير الالهي. فعندما زحف الغرب على العالم متسلّحاً بالمسيحية وساعياً وراء المصلحة المادية فحسب، كان بذلك قد أعلن انفصاله عن «الالهي».

أما النهضة والحضارة المقنّعتان بالمسيحية فقد كانتا في الواقع ولادة متوازية للرأسمالية والمغامرة الاستعمارية. ذلك ان ثنائية النهضة ـ الحضارة «دمّرت الانسان من خلال تعظيم إرادة القوة في الفرد، الذي أصبح أكثر فأكثر غير مبالٍ تجاه الله، والتي عملت من العلم، المنفصل عن الحكمة، خادماً لقابليات السيطرة على الطبيعة والبشر. في أميركا، قتل المغامرون المصابون بحمى الذهب الرجال ودمروا الحضارات الخاصة بقارة بكاملها. والمغامرة الاستعمارية بدأت مع مجزرة الهنود. ولكنها تواصلت في أكثر المحاولات فظاعة ضد الوحدة الانسانية: نخاسة زنوج أفريقيا. عشرة ملايين عبد جرى شحنهم إلى أميركا لكي يحلّوا مكان العملِ القسري للهنود المستأصلين. عشرة قتلى مقابل كل أسير. أي مائة مليون رجل قد أُبيدوا. وهكذا كان الله قد بدأ يموت في الغرب»(١١٣).

وقد تجلّى موت الله، بادىء الأمر، بقبول جماعي بما توصّلت إليه حضارة العلم والآلة ورأس المال. ثم لم يلبث أن تدعّم بجهود المعرفة الانسانية التي مهدت الطريق، ليس فقط لتبرير الانفصال بين الانساني والالهي في الغرب، بل أيضاً أقنعت الغربيين بضرورة القضاء على كل إيمان بالألوهيّة في أيّة بقعة من العالم، طالما ان هذا الايمان يتعارض مع هذه المعرفة باعتبارها خلاصة نظرية لارادة رأس المال. وبينما تضفي العلموية والتقنيّة ونمط الحياة الصادر عنهما، شرعية تاريخية على الصراع ضد الايمان بالألوهيّة، في الغرب وخارجه، فان «موت الله» يغدو نتاجاً طبيعياً لحضارة قامت على تعظيم المادة، سلعة كانت أم إنسان. وهذا يعني، ومن وجهة نظر دينية ـ إسلامية أو مسيحية ـ ان الحياة قد فقدت علاقتها بما بعدها، وبأن الوجود البشري لم يعد له في الواقع أيّ معنى. أي الاثبات بأن لا شيء يسمح لنا «أن نفترض وجود عالم آخر، أو

أشياء في ذاتها، يكون إلهياً، أو يكون أخلاقاً مجسّدة»[١١٤]. إذا كان كل ما هو موجود مفتقداً للمعنى، وانه لا يوجد من الآن فصاعداً أخلاق مجسّدة في عالم آخر متعالٍ عن عالم الصيرورة المحسوس، فذلك يعني أن العالم المتعالي نفسه قد أصبح مجرداً من أي معنى، وان كل الأخلاق التي تأسّست عليها حقيقة الدين أصبحت بالضرورة باطلة. ان غياب كل معنى بات مرتبطاً بالتالي بموت الله. تماماً كما «لا يكون تاريخ الفلسفة تاريخاً للحقيقة، ولكنه تاريخ البناء العضوي للأخطاء التي تلتصق بالجسد والروح، وتنتهي بأن تسيطر على الانفعالات والغرائز»[١١٥].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار ان الغرب هو المنطقة الجغرافية الوحيدة في العالم حيث لم تولد أيّة ديانة كبرى[١١٦]، وان الغرب هو القوة الوحيدة في العالم التي استخدمت بصورة مكشوفة عقيدتها الدينية من أجل السيطرة فحسب، فان أية معرفة ـ حضارة تصدر عنها لا بدّ وأن تصطدم في نهاية الأمر مع كل إيمان حقيقي بالألوهيّة. وينسحب هذا الاصطدام ويعمِّم منطقه وأوالياته على العلاقات البشرية، حيث يتماهى الانسان الغربي مع غلبة حضارته ويتحوّل إلى إنسان أعلى على شاكلة الحضارة الأعلى، في لغته ولونه وعرقه وتفكيره وطريقته في الحياة، ومثله، مثل الحضارة التي ينتمي إليها، لا يمنعه وازع إلهي أو إنساني أو أخلاقي من أن يفرض إنموذجيته على البشر الآخرين، طالما ان هؤلاء، برأيه، يعيشون في خصوصيّات عقيمة ووهمية لا تبدع قيماً ولا تبني حضارة ولا تنتج علماً وآلات ومدنيّة، كما يفعل هو وحده بدون منازع.

وهكذا، تخرج عالمية الحضارة من رحم غلبة معرفية وضعت الأنا الغربية في مواجهة العالم مثلما وضعتها في صراع مع ذاتها. وفي الحالتين نهلت العالمية من معين الغلبة، حيث تأسّس منطق الحضارة على قاعدة إثبات هذه الغلبة ضد حضارات الآخرين وضد الذات الانسانية في آن معاً، وبصورة مفارقة عن المسار الخاص لتاريخ العالم، ذلك المسار الذي أعطى للانسان ثقة بذاته وتكاملاً بين أبعاده الوجودية، مثلما فتح للبشر أبواب التعارف والتفاعل.

في المقابل، كان المنطق الداخلي للحضارة الغربية قد أغلق أبواب الحوار والتفاعل بواسطة رأسمالية لا تعترف بالبشر الآخرين إلّا على أساس كونهم «الأطراف» التي تريد منهم الدوران اللانهائي حول الغرب ـ المركز. مثلما فعلت تماماً عندما فرضت على الغربيين البحث عن «المادة» والتخلّي عن «الروح». ويمكن القول ان المسار الراهن للحضارة الغربية يعلن في كثير من ظواهره ليس فقط ان الله قد مات وإن عقل الانسان قد ناب عنه، بل أيضاً يحول دون كل محاولة غربية تسعى إلى إعادة «الله» إلى روح الحضارة وغاية الوجود البشري، إذ ان محاولة كهذه تشكل تهديداً للتقدّم

العلمي والتقني وتفاصيلهما في تـدّفق الثروات وديمـومة السيطرة. ان كل محـاولة للمصالحة بين الانساني والالهي يُنظر إليها اليوم كضرب من الجنون.

ففي زمن الذهنية اللاهوتية للعصور الوسطى، كان «المجنون وحـده يقول في قلبه، في سريرته: ليس هناك من إله»، كما يقول القديس «أنسلم»[١١٧]. وفي زمن العقلانية الناسوتية لعصور العلم والحضارة كان المجنون وحده هو الذي يبحث عن الله وسط عدمية عارمة ويعترف صارخاً: «لقد مات الله وسيظل ميتاً ونحن الذين قتلوه؟ كيف نعزّي نفوسنا، نحن أشدّ القتلة إجراماً؟ أقدس ما كان العالم يقتنيه وأقواه حتى الآن، نزف دمه تحت طعنات سكاكيننا...»، وفق ما جاء على لسان الرجل المجنـون في مقطع من كتاب «المعرفة الفرحة»، كان «نيتشه» قد أعطاه عنوان «موت الله»، فاتحاً بذلك عاصفة من الجدل لم تهدأ حتى الآن[١١٨].

وكانت قد بدأت في أعقاب الاكتشافات العلميـة الكبرى التي رافقت بـدايات النهضة. فقد حاول «باسكال»، في منتصف القرن السابع عشر، تحليل «الشعور الجديد بوضــع الانسان العابر في الكون»، بعد أن فقد ثقته بمكانته المركزيّة في هذا الكون، وقد حل محلها الرعب إزاء صمت الامتداد اللانهائي للفضاء. وبدت الأدلة على وجود الله وعلى مصير الانسان الأبدي غير مقنعة، وحتى لو اقتنع الناس بها فهل يمكن لاله يوجد بمثل هذه الأدلة أن يكون هو الاله الذي يحتاج إليه الانسان حقاً؟! أم ان الاله الذي يحتاجه الانسان إنما يوجد عن طريق الايمان وحده، فهو: «إله إبراهيم، وإله أسحق، وإله يعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء»[١١٩].

كان «رهان» بـاسكال على وجـود الله محاولـة يائسـة لتجاوز الامـاتة الحتميـة اللاحقة. لكن «نيتشه» لـم يكرّر محاولة «باسكال»، وجاهر بحديثه عن موت الله في الغرب، رغم «أن هذا الحدث المريع لا يزال يهيم على الطريق»، فيقول شارحاً هذه المفارقة في تاريخ الأزمة الفكرية والحضارية الراهنة: «... صفاءنا ـ «الله قد مات» ـ هو الحدث المعاصر الأكثر ضخامة... هو الفعل حيث الايمان بالاله المسيحي قد أصبح عارياً من معقوليته، وهذا الحـدث بدأ يـرخي ظلالـه الأولى على أوروبا... صحيح ان قلّة من الناس تملك رؤية جيدة وحذراً متيقظاً لادراك هكذا مشهد؛ ويبدو، على الأقل لهؤلاء، أن شمساً توشك على الاختفاء، وإن ضميراً قديماً وعميقاً قد أصبح شكاً... ولكن نستطيع أن نقول، بصورة عامة، ان الحدث أكبر بكثير، وبعيداً جداً وخارج مفاهيم العامة، بحيث لا يبقى عندنا إلاّ إيصال هذا الحدث إلى الأفكار... عندنا الحق للتفكير، بعقل قوي، بأن العديد من الناس يحسبون حساباً محدداً لما هو

حاصل، وكل ما سينهار حالياً، بما فيه وجود الايمان ملغوماً، الايمان الذي كان قاعدة ومرتكزاً والأرض المغذّية لكثير من الأشياء، ومن بينها الأخلاق الأوروبية كلها»[١٢٠].

ويتساءل «كارل يسبرز»: كيف يمكن أن يكون الله قد مات؟ لماذا يقتل الناس الله؟ ويجيب قائلاً: «لأن الله يرى أعماق وهاوية الانسان... الانسان لا يتحمّل أن يبقى حيّاً شاهد من هذا النوع...»[١٢١].

أما «مارتن هيدغر»، فيقول عن المعنى من حدوث إماتة الله في الغرب: «الاماتة تعني تنحية العالم الروحي القائم بذاته، وإزالته على يد الانسان. هي تعني ان الانسان في عصره الآلي الحديث، ما عاد يترك مجالاً لهذا العالم الروحي القائم بذاته، كي ينير ويتلألأ بنفسه ومن نفسه. الأرض موطن الانسان، ومحل إقامته، جردت من شمسها. نور ذلك العالم الروحي، الذي كان كالشمس، آخذ في اطراد يزداد نمواً وامتداداً وإنتشاراً...»[١٢٢].

وقد تجّلت هذه الاماتة في مفاعيل ونتائج «الصراع على الأرض»، الذي لاحظ «نيتشه» بداياته. ومنذ الحربين العالميتين إلى آخر إبداعات العلم والتكنولوجيا، وما تبشّر به من حروب وأزمات، كان «موت الله» الوجه الآخر لانهيار ذاتية الانسان وتفاقم خيبة الأمل من القيّم البديلة والنظم الجمعية، التي أصبحت عبارة «عن علب فارغة لحياة منهكة حتى العظم»، حيث يظهر الانسان وكأنه «بدون وحدة داخلية، تحت وطأة النزوات، اللحظات، كميات الارادة والأحاسيس بدون تتابع، بدون صلة، بدون ديمومة»[١٢٣]. ويصل إنسان الحضارة المنفصلة عن الألوهيّة، في نهاية الأمر، إلى حالة من عدم الحاجة إلى الفهم أو البحث عن المعنى. فهو يعيش في نفي لا ينضب: نفي الألوهية، نفي القيم الفردية، نفي القيّم الجمعية... وكما جاء على لسان «مولر ـ لوتر»: «لا الله الخاص بالمسيح ولا الله الذي نادى به الفلاسفة يثير اهتمام إنسان هذا العصر، الذي لم يعد يصارع لا الأول ولا الثاني، والذي لم يعد يجد فائدة في النقاش أو الرفض. لا يبحث إنسان اليوم عن طريقة لفهم العالم انطلاقاً من ذاته، ولا أن يكون إنساناً بدون ضمان ميتافيزيقي. بالنسبة إليه لم يعد هناك ثمة خير، شر، مسؤولية، شعور بالذنب، ارتباط بنظام، واجب... لهذا السبب، لا يمكن لهذا الانسان أن يكون في العمق مصلحاً، أو ثورياً، لأنه ليس أخلاقياً وليس لا أخلاقياً؛ ليس متفائلاً وليس متشائماً، غير معنيّ بالانسان ومصيره، وغير معنيّ بتطوّر وسيرورة التاريخ...». وبناء عليه، يعيش إنسان الحضارة الغربية في حالة نفي مضاعف: «نفي ما أرادت الأجيال السابقة إنقاذه بأي ثمن... ونفي الايمان بإمكانية الاندماج في بنى جمعية مؤهلة

لاستعادة «أنا» الأفراد المحطمة». وهكذا تغدو المرحلة الراهنة بمثابة «الانتشار الجدلي لموت الله، الذي يحدّد منذ نيتشه، الوعي الأوروبي»(١٢٤).

بيد ان الايمان بالألوهيّة لم يترك الساحة نهائياً، وينسحب أمام هذا النفي المضاعف. فالعلاقة بين الانسانية والألوهيّة لا تزال محتفظة بخيط اتصال لم يتمكن التقدّم العلمي من قطعه بصورة تامة وجذرية. ذلك ان العلم الذي وضع «الكون» بين يدي الانسان، ساهم أيضاً في تبيان ضحالة معرفته بهذا الكون، بحقيقته المطلقة والنهائية، وبموقعية الانسان وحاجته لرؤية وجوده بالذات خارج حدود هذا الكون. وهو الأمر الذي أعاد السؤال القديم ـ الجديد المتعلّق بلغز الحياة ومعناها. وإذ تعجّل ضغوط التقنيّة ومجتمع الاستهلاك بضرورة الاجابة على هذا السؤال الذي أوصلته تكنولوجيا الحرب إلى ذروة المأزق، فان الاجابة المنتظرة باشرت التقاط تفاصيلها في عودة متسارعة نحو الدين.

وفي هذا السياق، تندرج ظاهرة العودة إلى الايمان وأصول الدين في كل مكان: في الغرب، حيث يعاني الانسان من وطأة المأزق الذي تركه، بدون أمل، بين ازدهار «المادة» وانحطاط «الروح»، وفي خارج الغرب حيث الانبهار بحضارة الغرب لم يترك سوى الفراغ والمأساة وحيث يفتح الدين أو الايمان أو الثقافة الخاصة باباً وحيداً للخلاص. وبهذا المعنى، يكون الاتصال الجديد بالدين عاماً وشاملاً للغالب والمغلوب. فالأصولية الدينية لا تظهر اليوم بمثابة ظاهرة خاصة بمجتمع محدّد أو بعقيدة واحدة. وهي تظهر على السواء، رغم اختلاف الدرجة، في مجتمعات إسلامية وهندوسية وبوذية، وتنمو ببطء في مجتمعات كاثوليكية وبروتستانتية وأرثوذكسية، وتفعل فعلها في يهودية الدولة والشتات على ما بينهما من فرقة الأوطان ووحدة المصالح والمعتقد.

ومما لا شك فيه، تحمل هذه الأصوليات بذور الاختلاف والصراع فيما بينها، لكنها إذا تعمقّت في أصولها، لن تلبث أن تجد قاعدة مشتركة للحوار والتفاعل، في اللحظة التي تظهر فيها «المادة» عائقاً يعترف الجميع بمدى الضرّر الذي لحق بهم من جرائه، سواء أولئك الذين يعيشون على حافة الفقر والجوع، أم أولئك الذين يئنون من وطأة الاسراف والتخمة. وبالتالي، فالعالم كله، بعد أن أصبح صغيراً ومرئياً، سوف يبدأ مرحلة جديدة من المصالحة بين العلم والايمان، كما ستبقى المصالح والسياسات خصماً مشتركاً للباحثين عن خلاص ما في تفاعل حضاري أو اعتراف عقائدي متبادل. وهذا يعني ان أزمة الحضارة والعلم والعلاقات الانسانية لن تجد مخارجها في زمن

منظور بقدر ما سوف تظلّ معلّقة، طالما ان مرحلة الانهاك لم تُستهلك بعد بصورة كليّة، والتي يبدو أنها سوف تبقى هكذا غامضة إلى أجل ما، قد يعجِّل إتساع ثقب الأوزون بقدومه، أو تسرّعه حرب عالمية وما في جعبتها من أسلحة الدمار الشامل. ومع ذلك، فان «هيدغر» يفتح باباً للأمل في الأفق المسدود للحضارة الغربية في مرحلة موت الله وغياب الوضوح في مسيرة العودة إلى الايمان: «ان التفكير بالله بوصفه قيمة، وان كانت الأكثر سمواً، ليس هو الله... فالله إذن لم يمت، وألوهيته تعيش دائماً، لأنها أقرب إلى الفكر من الايمان»(١٢٥). ويقترح «جان غيتون» حلاً لأزمة الانسانية الغربية من خلال حوار بين الله والعلم، قد يعيد إلى الحضارة صوابها: «ففي عالم مفتوح ومجهول، ينبغي البدء بحوار حقيقي بين الله والعلم. فلم يعد هناك جدوى من البرهنة أو الاثبات، ذلك ان الله لا يتصل بنظام من البرهنة بقدر ما هو نقطة ارتكاز علمية للمفاهيم المقترحة بواسطة الدين...»(١٢٦).

هوامش وملاحظات

(١) - Thomas Hobbes: Leviathan, Cambridge University Press, Cambridge 1904, P. 58.

ويمكن الرجوع إلى تحليل كافين رايلي لوجهة نظر هوبز القائلة بخضوع المجتمع لأخلاقيات

(٢) - السوق، وذلك في الصفحات ٣٤ - ٤١ من كتابه: الغرب والعالم، القسم الثاني.

- Nicolo Machiavelli: The Prince, Ed. Rando, New york, 1950, PP. 29 - 56.

(٣) - راجع حول هذا الرأي كتاب أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، وخاصة القسم الثاني من هذا الكتاب حيث يحلّل كاسيرر اسطورية الأمير عند مكيافيللي. أنظر أيضاً تحليل رايلي لأفكار مكيافيللي السياسية والأخلاقية في كتابه المذكور سابقاً، الجزء الثاني، الصفحات ٧ - ٢٣.

(٤) - كافين رايلي: الغرب والعالم، الجزء الثاني، مرجع مذكور، صفحة ١٧.

(٥) - المرجع السابق، صفحة ٤٨.

(٦) - يقول أرنست فيشر: «لقد كان الملك ميداس يحوِّل كل ما تلمسه يداه إلى ذهب، أما الرأسمالية فانها تحوِّل كل شيء إلى بضائع». وقد وردت هذه العبارة في مقدمة الفصل الخاص عن الرأسمالية في كتابه: ضرورة الفن، ترجمة ميشال سليمان، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧١.

(٧) - ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، مرجع مذكور، الجزء الأول، الصفحات ٢٧ - ٢٨.

(٨) - المرجع السابق، الصفحات ٢٥ - ٢٦.

(٩) ـ هشام جعيط: أوروبا والاسلام، مرجع مذكور، صفحة ١٢٩.

(١٠) ـ هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، نشر دار النهار، بيروت، ١٩٧٨، صفحة ٥٧.

(١١) ـ روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٣٨.

(١٢) ـ المرجع السابق، صفحة ٣٩.

(١٣) ـ حول المزيد من التفاصيل عن ظواهر ونتائج التقدّم العلمي والصناعي، من المفيد الرجوع إلى الصفحات ٣٥٣ ـ ٣٧٦ من كتاب اريك هويسباوم: عصر الثورات، المذكور سابقاً.

(١٤) ـ زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب. مرجع مذكور، صفحة ٤٣.

(١٥) ـ حول هذا الموضوع، من المفيد مراجعة كتاب شارل اندلر: نيتشه، حياته وفكره:

- Charles Andler: Nietzsche, sa Vie et sa pensée, 3 Tomes, Ed. N.R.F. Paris, 1958.

(١٦) ـ ذكرها ول ديورانت في «قصة الحضارة»، المجلد ٢٧، الصفحات ١٢٣ ـ ١٢٤.

(١٧) ـ حول ثورة كوبر نيكوس العلمية وأثرها في تاريخ الفكر الغربي الحديث، راجع «قصة الحضارة»، المجلد ٢٧، الصفحات ١٢٥ ـ ١٣٩. وكذلك الصفحات ٥٨ ـ ٦٣ من كتاب برتراند راسل، «تاريخ الفلسفة الغربية»، الكتاب الثالث، ترجمة محمد الشنيطي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧؛ والصفحات ٧٣ ـ ٨٠ من كتاب جون لويس، «مدخل إلى الفلسفة»، ترجمة أنور عبد الملك، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٨.

(١٨) ـ نقلاً عن قصة الحضارة، المجلد ٢٧، صفحة ٢٦٤.

(١٩) ـ المرجع السابق، الصفحات ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢٠) ـ المرجع السابق، الصفحات ٢٧٤ ـ ٢٧٥. وحول مجمل إكتشافات غاليليو ومساهمته في تطوّر المعرفة العلمية ومعاناته الشخصية وموقف الكنيسة والسلطات منه، راجع الصفحات ٢٦٤ ـ ٢٨٢، من هذا الكتاب. ويمكن أيضاً الرجوع إلى كتابنا: الفلسفة والانسان، مرجع مذكور، الصفحات ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢١) ـ ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد ٣١، الصفحات ١٠٢ ـ ١٠٣. وقد إشتهر باسكال في رهانه على الايمان، حيث ذكر في رسائله ان «الايمان رهان حكيم... لزام عليك أن تراهن، وليس لك في هذا خيار... فلتوازن بين المكسب والخسارة في الرهان على وجود الله... انك إن كسبت كسبت كل شيء، وإن خسرت لم تخسر شيئاً... فراهن إذن دون تردد على انه تعالى موجود...». نقلاً عن المرجع نفسه، صفحة ١٠٤.

(٢٢) ـ المرجع السابق، صفحة ١٠١.

(٢٣) ـ المرجع السابق، الصفحات ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢٤) ـ قصة الحضارة، المجلد ٣٣ ـ صفحة ١٨٦. وللمزيد من التفاصيل والمعلومات حول ثورات العلم وإنجازاته، من المفيد الرجوع إلى المجلدات ٢٧ ـ ٣٤ من قصة الحضارة، لما تحتويه من معلومات وأحداث ووثائق لا غنى عنها لكل باحث في تاريخ النهضة العلمية في الغرب الحديث وأثرها في حضارته.

(٢٥) - يقول هنري بوانكاريه ان « رجل العلم يعمل ويجاهد ويشقى لكي يرى الحقائق أو على الأقل لكي يتمكّن غيره من أن يرى في يوم من الأيام» أنظر كتابه:

- Henri Poincaré: La Valeur de la Science; Ed. Flammarion, Paris, 1908, P. 275.

(٢٦) - أنظر كتابنا: الفلسفة والانسان، مرجع مذكور، الصفحات ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٢٧) - قصة الحضارة، المجلد ٢٧، صفحة ١٤٢.

(٢٨) - F. Nietzsche: Nihilisme Européen. Ed. 10 - 18 Paris, 1976, PP. 255 - 265.

(٢٩) - ينقل كارل ماركس عن آدم سميث قوله: «جمعوا، جمعوا، تلك هي الشريعة والأنبياء! ان السبب المباشر لزيادة رأس المال هو الاقتصاد لا الصناعة. وفي الحقيقة، ان الصناعة تقدم المدخرات التي يخلقها الاقتصاد...» راجع الطبعة الفرنسية لمؤلف ماركس: «رأس المال»، باريس، ١٩٥٧، الجزء الأول، صفحة ٣٣.

(٣٠) - المرجع السابق، الصفحات ٣٥ - ٣٦.

(٣١) - نيتشه: العدمية الأوروبية، مرجع مذكور، صفحة ٢١٥ وما بعدها.

(٣٢) - راجع حول هذا الموضوع تحليل ازوالد شبنغلر في كتابه الشهير «إنحطاط الغرب»:

- Oswald Spengler: Le déclin de l'Occident; Ed. Gallimard, Paris, 1948 Tome II, PP. 431 - 458.

(٣٣) - كافين رايلي: الغرب والعالم، مرجع مذكور، الجزء الثاني، الصفحات ٧١ - ٧٢.

(٣٤) - روجيه غارودي: نداء إلى الأحياء، مرجع مذكور، الصفحات ١٨ - ١٩.

(٣٥) - للمزيد من المعلومات حول التعرية والتصحّر، من المفيد الرجوع إلى التقرير الذي أعدّته اللجنة العالمية للبيئة والتنمية والذي صدر بعنوان «مستقبلنا المشترك»، نشر عالم المعرفة، العدد ١٤٢، تشرين الأول ١٩٨٩، الكويت، الصفحات ٧١ - ٧٢ و ١٨٩ - ١٩٢. ويمكن الرجوع إلى دراسة مصطفى كمال طلبة: إنقاذ كوكبنا، التحديات والآمال، حالة البيئة في العالم، ١٩٧٢ - ١٩٩٢، نشر مركز دراسات الوحدة العربية وبرنامج الأمم المتحدة للبيئة، بيروت، ١٩٩٢، وخاصة الصفحات ٧٩ - ٨٦ التي تتحدث عن أسباب وظواهر ونتائج التصحّر.

وحول وضع القارة الافريقية، التي كانت ديونها للغرب ٥٠ مليار دولار سنة ١٩٨٥ وأصبحت عام ١٩٩١ أكثر من ٣٠٠ مليار دولار، أنظر الصفحات ١١٨ وما بعدها. وللمزيد من المعلومات والأرقام حول الوضع الاقتصادي في أفريقيا، من المفيد الرجوع إلى تقرير الأمين العام للأمم المتحدة حول «الموقف الاقتصادي الحرج في أفريقيا»، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠ أيار ١٩٨٦، تقرير رقم اي/اس - ١٣/زت. وبرنامج الأولويات الافريقية للعمل الذي أصدره مجلس رؤساء منظمة الوحدة الافريقية حول خطة التنمية الخمسية ١٩٨٦ - ١٩٩١، أديس أبابا، ١٩٨٥. وأنظر أيضاً تقرير الأمم المتحدة حول برنامج الأمم المتحدة للعمل من أجل الانعاش الاقتصادي والتنمية الافريقية، نيويورك، ١٩٨٦.

(٣٦) - روجيه غارودي: نداء إلى الأحياء، مرجع مذكور، الصفحات ١٢ - ١٣.

(٣٧) - المرجع السابق، صفحة ١٣. راجع أيضاً مستقبلنا المشترك، مرجع مذكور، الصفحات ٧٠ - ٧١، ١٩١ و ٢٠٣ - ٢٠٥. وكذلك، إنقاذ كوكبنا... مرجع مذكور، الصفحات ٨٧ - ٩٥.

(٣٨) ـ راجع التحقيق الذي نشرته مجلة الفرسان الصادرة في باريس في عددها رقم ٧٢٦، بتاريخ ١٣ كانون الثاني ١٩٩٢، الصفحات ٧٤ ـ ٧٧.

(٣٩) ـ أنظر المرجع السابق، نفس الصفحات. وكذلك كتاب مستقبلنا المشترك، الصفحات ٢٢١ وما بعدها، ٣٢٦ وما بعدها، ٣٧٤ وما بعدها. وحول تلّوث البحار والمحيطات، أنظر أيضاً الصفحات ٥٧ ـ ٦٦ من كتاب: إنقاذ كوكبنا... مرجع مذكور.

(٤٠) ـ في حديث مع مجلة الفرسان، العدد ٧٢٥، ٧ كانون الثاني ١٩٩٢، الصفحة ٦٧. راجع أيضاً كتاب مصطفى كمال طلبة، إنقاذ كوكبنا... الصفحات ١٣٣ ـ ١٤٥.

(٤١) ـ نشرت صحيفة الغارديان البريطانية هذا التقرير، وذكر مقتطفات منه جوزف سماحة في مقالته: البيئة والتنمية: هل يبقى الجنوب مكب النفايات الشمالية، المنشورة في صحيفة الحياة، بتاريخ ٢١ شباط ١٩٩٢.

(٤٢) ـ في حديث مع صحيفة الحياة في لندن، بتاريخ ١٢ نيسان ١٩٩٢. راجع أيضاً الصفحات ١٩ ـ ٤٠ من كتابه: إنقاذ كوكبنا... مرجع مذكور.

(٤٣) ـ ويضيف تقرير اللجنة العالمية للبيئة والتنمية «ان زيادة حرارة سطح الأرض وهي خطر يتهدّد نظام الحياة ويتأتّى مباشرة من زيادة إستهلاك الموارد، حيث يؤدي حرق الوقود المستخرج من الحفريات وقطع الأحراش وحرقها إلى إطلاق غاز ثاني أوكسيد الكربون. ويؤدي تراكم غاز ثاني أوكسيد الكربون وغيره من الغازات إلى حجز الاشعاع الشمسي قرب سطح الأرض مسبباً زيادة حرارة الأرض. ويمكن أن يؤدي هذا إلى إرتفاع مستوى البحار خلال الـ ٤٥ سنة القادمة بما يكفي لغمر المدن الساحلية المنخفضة ومناطق مصبّات الأنهار. ويمكن أن يؤدي إلى إرباك الانتاج الزراعي وشبكات التجارة الوطنية والدولية إرباكاً عنيفاً...»، مستقبلنا المشترك، صفحة ٧٠. راجع أيضاً: إنقاذ كوكبنا... مرجع مذكور، الصفحات ٤٥ ـ ٥٥.

(٤٤) ـ وجاء في التقرير السابق، الصفحات ٧٠ ـ ٧١، ان اضمحلال طبقة الأوزون يتأتّى من غازات تنطلق خلال إنتاج رغوة الاطفاء المستخدمة في مكافحة الحرائق، واستخدام مواد التبريد في المبردات ومكيفات الهواء والرذاذات المستخدمة في تصفيف الشعر ومزيلات الروائح وغيرها. ولا يؤدي ثقب طبقة الأوزون إلى كوارث تهدد حياة الناس والمواشي ودورة الحياة البحرية، فقط، وإنما أيضاً تقوم أنواع من ملوّثات الهواء بإهلاك الأشجار والبحيرات، وبالأضرار بالبنايات والكنوز الثقافية، وذلك قرب إنبعاث هذه الملوّثات وأحياناً على مسافة آلاف الأميال من ذلك. ويهدّد تحمّض البيئة مناطق واسعة من أوروبا وأميركا اللاتينية، وتتلقى حالياً مناطق وسط أوروبا غراماً واحداً من الكبريت على كل متر مربع من الأرض سنوياً. ويمكن أن يعقب إختفاء الغابات كوارث تعرية التربة، والتغرّين، والفيضانات، والتغيرات المناخية المحليّة. كما أخذت أضرار تلوّث الهواء تظهر في بعض البلدان حديثة التصنيع كذلك...

(٤٥) ـ مجلة الفرسان، العدد ٧٢٥، الصفحات ٦٦ ـ ٦٧.

(٤٦) ـ روجيه غارودي: نداء إلى الأحياء، مرجع مذكور، الصفحات ١٤ ـ ١٥. وحول المزيد من التفاصيل حول توقعات الزيادة السكانية في العالم، راجع مستقبلنا المشترك، الصفحات ٩٩ ـ ١٠١ و ١٥٣ ـ ١٥٤. وحول علاقة النمو السكاني بالموارد الطبيعية، الصفحات ١٤٩ وما بعدها... راجع

أيضاً، حول نفس الموضوع، إنقاذ كوكبنا. . . مرجع مذكور، الصفحات ٢٠٩ ـ ٢١٧.

(٤٧) ـ حول علاقة السلع بالتلوّث، أنظر مستقبلنا المشترك، الصفحات ١٣٣ ـ وما بعدها. أما المقارنة بين الولايات المتحدة والهند فقد نشرتها مجلة التايم الأميركية، عدد أول حزيران ١٩٩٢، وذكرها وليد نويهض في مقالته: قمة الأرض كرّست الانقسام بين الشمال والجنوب، المنشورة في صحيفة الحياة، بتاريخ ١٣ أيلول ١٩٩٢.

(٤٨) ـ أنهى بول كنذي كتابه هذا بعد عدة أشهر من إنتهاء قمة الأرض، وحلّل فيه مقدمات القرن الحادي والعشرين وأسباب النقمة المتزايدة ضد دول الغرب. وكان هذا المؤلف قد أثار عاصفة من النقد بعد صدور كتابه السابق حول سقوط الامبراطورية الغربية الحديثة، ومن المتوقع أن يثير كتابه الأخير عاصفة مماثلة، لذلك ننصح بالرجوع إليه لأهمية المعلومات الواردة فيها، وكذلك لأهمية الرؤية والمنهج والتحليل حيث تنسجم المقدمات مع التوقعات:

- **Preparing for The Twenty First Century, Ed. Harper Collins, 1993.**

(٤٩) - تقرير التنمية البشرية، الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٩٢. ويتضمن هذا التقرير إحصائيات حديثة تشمل النسبة المئوية لكافة النشاطات الاقتصادية الدولية، كما تذكر الفوارق في مستوى الحياة بين الشمال والجنوب وأرقاماً تتناول مستويات العمر والتعليم والهجرة والبطالة والسكان والخدمات الصحية والاجتماعية والفقر والمجاعة والجريمة والمخدرات والأزمات الناتجة عنها، إضافة إلى حجم الديون وفوائدها ومستوى الدخل والانفاق. . .

(٥٠) ـ مستقبلنا المشترك مرجع مذكور، الصفحات ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٥١) ـ نشرت جريدة الحياة مقتطفات من هذا التقرير في عددها الصادر بتاريخ ١٢ نيسان ١٩٩٢.

(٥٢) - نزار قباني: قصيدة «قمة الزبالين»، المنشورة في جريدة الحياة، العدد رقم ١٠٧١٧، بتاريخ ١٣ حزيران ١٩٩٢، وقد جاء فيها قول الشاعر قباني:

«ان صراخ الأطفال في العالم الثالث ليس بكل تأكيد مسؤولاً عن توسيع ثقب الأوزون. . . لكن المسؤول هو هذا (العهر الصناعي) الذي وصلت شروره إلى بقية الكوكب. . . وهذا (الفحش التكنولوجي) الذي لا يقف شيء في وجه شهواته. . . هل كان أحد يتصور أن العلم سيحمل حتفنا؟».

(٥٣) ـ ذكرها «دو بوي» في كتابه «سياسة نيتشه»، صفحة ٢٥:

- **René - Jean Dupuy: Politique de Nietzsche, Ed. Armand Colin, Paris, 1969.**

(٥٤) ـ المرجع السابق، صفحة ٢٦.

(٥٥) ـ من خطاب الأمين العام للأمم المتحدة في إفتتاح قمة الأرض التي انعقدت في ريو دي جانيرو، في البرازيل، بين ٣ و ١٤ حزيران ١٩٩٢. وقد نشرت مقتطفات منه جريدة الحياة في عددها الصادر بتاريخ ٧ حزيران ١٩٩٢.

(٥٦) ـ هنري هايني: مجموعة رسائل إلى دافيس. برلين، ١٩٠٦، الجزء الثاني، صفحة ٢٧. نقلاً عن أوغست كورنو: ماركس وانجلز، حياتهما، وأعمالهما الفكرية، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧١، الجزء الأول، صفحة ٢٩.

(٥٧) ـ ماركس وانغلز: مختارات، نشر دار التقدم، موسكو، ١٩٦٨، الصفحات ٥٣ ـ ٥٦.

وينقل «رايلي» عن النص الانكليزي للبيان الشيوعي، «ان البرجوازية تجذب كل الأمم، حتى أكثرها همجية، إلى دائرة الحضارة. . . لقد خلقت مدناً هائلة. . . وأنقذت بذلك جانباً كبيراً من السكان من بلاهة الحياة الريفية. ان البرجوازية، خلال فترة حكمها التي لم تكد تصل إلى مائة عام، خلقت قوى إنتاج أعظم وأضخم من كل الأجيال السابقة مجتمعة. فأي عصر سابق كان لديه أدنى إحساس بأن العمل الاجتماعي يحتضن في داخله قوى إنتاجية كامنة كإخضاع قوى الطبيعة للانسان والآلات وتطبيق الكيمياء في الصناعة والزراعة، وإستخدام البخار في الملاحة والسكك الحديدية، والتلغراف الكهربائي، وتهيئة أراضي قارات بأكملها للزراعة، والتحكّم في الأنهار وظهور شعوب بأكملها فوق الأرض وكأن ساحراً هو الذي استدعاها؟» الغرب والعالم، الجزء الثاني، مرجع مذكور، الصفحات ٢١٦ - ٢١٧. أنظر أيضاً النص الانكليزي للبيان الشيوعي في:

- **Karl Marx and Friedrich Engles: The Communist Manifesto; Ed. Sammuel H. Beer, Illinois, 1955, PP. 12 - 14.**

(٥٨) - أنظر الغرب والعالم، المرجع السابق، صفحة ٢١٨، وكذلك البيان الشيوعي، صفحة ١٢ من النص الانكليزي.

(٥٩) - جاء في البيان الشيوعي، طبعة موسكو، الصفحات ٥١ - ٥٢: « وخلقت الصناعة الكبرى السوق العالمية التي هيأها اكتشاف أميركا. وأدّت السوق العالمية إلى توسّع التجارة والملاحة وتقدّم المواصلات البرية بصورة هائلة. ثم عاد هذا التوسّع فأثّر بدوره في مجرى الصناعة، وكلما كانت الصناعة والتجارة والملاحة والسكك الحديدية تتقدّم وتنمو، كانت البرجوازية كذلك تنمو وتتعاظم وتضاعف رساميلها وتدفع إلى الوراء جميع الطبقات التي خلفتها القرون الوسطى». ومن خلال عمليات النهب والاستغلال تصبغ الرأسمالية على الانتاج والاستهلاك «صبغة كوسموبوليتية»، وتنزع عن الصناعة أساسها الوطني لكي تمنحها وجهة جديدة، حيث لم تعد الصناعة في الغرب «تستعمل المواد الأولية المحلية بل المواد الأولية الآتية من أبعد مناطق العالم، ولا تستهلك منتجاتها في داخل البلاد نفسها فحسب بل في جميع أنحاء المعمورة». وبديهي أن إنتقال هذه الصناعة من حيّزها الغربي إلى مجالها العالمي لم يتم بمعزل عن إستخدام القوة وإن تذرّعت برغبة ملتبسة في دفع شعوب العالم إلى محاكاة الحضارة الغربية: «وتجّر البرجوازية إلى تيار المدنيّة كل الأمم، حتى أشدها همجية، تبعاً لسرعة تحسين جميع أدوات الانتاج وتسهيل وسائل المواصلات إلى ما لا حدّ له. فان رخص منتجاتها هو في يدها بمثابة مدفعية ضخمة تقتحم وتخرق كل ما هنالك من أسوار صينية، وتنحني أمامها رؤوس أشدّ البرابرة عداءً وكرهاً للأجانب. وأن تدخل إليها المدنيّة المزعومة، أي أن تصبح برجوازية. فهي، بالاختصار، تخلق عالماً على صورتها ومثالها. . .»، الصفحات ٥٤ - ٥٥.

(٦٠) - ينقل أرنست فيشر، في كتابه ضرورة الفن، مرجع مذكور، صفحة ٧١، عن الشاعر نوفاليس قوله في أناشيد الليل: «هل ينبغي للصباح أن يعود دائماً ؟ ألا تنتهي قدرة الأشياء الأرضية ؟ ان صناعة مدنّسة تلتهم رداء الليل السماوي».

(٦١) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، الصفحات ١٩٧ - ١٩٨.

(٦٢) - حول موقعية العقل في الفكر الغربي ودوره في خلق صورة وهميّة عن العالم، أنظر:

- **F. Nietzsche: Le Nihilisme Européen; Ed. 10 - 18 Paris, 1976, P. 179.**

- La Volonté de Puissance; Ed. Gallimard, Paris, 1976, Tome, I, P. 47.

- Fragments Posthumes (Automne 1882 Mars 1883); Ed. Gallimard, Paris, 1976, PP. 243 - 244.

(٦٣) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٤١.

(٦٤) - جاء في الحديث الشريف: «خلق الله الملائكة من عقل محض، وخلق البهيمة من عاطفة محض، وخلق الانسان من عقل وعاطفة، فمن غلب عقله هواه كان أفضل من الملائكة، ومن غلب هواه عقله كان أحطّ من البهيمة».

(٦٥) - يعرّف «كارل بيرسون» وظيفة العلم بأنها تقوم على «تصنيف الوقائع، والتعرّف على ما بينها من تتابع، والكشف عن دلالتها النسبية». وهذا يعني ان السمات المميزة للبحث العلمي تعود إلى قدرته على التفسير وتحليل العلاقات القائمة بين الظواهر وبالتالي تنظيمها وتوحيدها. «فالمثل الأعلى الذي يهدف إليه أي علم إنما هو الوصول إلى درجة عليّا من «التفسير المنهجي» حتى يتحقق له ربط معلوماته بطريقة إستنباطية دقيقة». ووفق ما جاء على لسان «إينشتاين»، فان «موضوع أي علم، سواء أكان هو العلم الطبيعي أم علم النفس، إنما هو تنظيم تجاربنا والربط بينها على صورة نسق منطقي». حول وظيفة العلم هذه وخصوصية موضوعه، أنظر كتابنا: الفلسفة والانسان، مرجع مذكور، الصفحات ٣٣٥ - ٣٣٦. راجع أيضاً كتاب زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، نشر مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧١، الصفحات ١٣١ - ١٣٣. أنظر أيضاً:

(٦٦) - Gaston Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique; Ed. PUF, Paris, 1946.

- Le Rationalisme Appliqué; Ed. PUF, Paris, 1949.

(٦٧) - Henri Poincaré: La Valeur de la Science; Ed. Flammarion, Paris, 1908.

(٦٨) - R. Carnap: la Science et la Métaphsique, Ed. Hermann, Paris, 1934.

(٦٩) - راجع حول هذا الموضوع كتاب عبد الله العمر: ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية وتاريخية، نشر عالم المعرفة، العدد ٦٩، أيلول - سبتمبر ١٩٨٣، الكويت. أنظر أيضاً كتابنا: الفلسفة والانسان، مرجع مذكور، الصفحات ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٧٠) - راجع رأي هذين الفيلسوفين في كتاب ثيودور أويزرمان: تطور الفكر الفلسفي. ترجمة سمير كرم، نشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، صفحة ٢٩.

(٧١) - يقول جاك ماريتان ان العصر الحديث يتميّز «بصراع بين الحكمة والعلوم، وبانتصار العلم على الحكمة». انظر كتابه العلم والحكمة، باريس، ١٩٣٥، صفحة ٥٦، وكذلك كتابه:

- Jacques Maritain: Humanisme integral, Paris, 1936.

(٧٢) - حول هذا الموضوع من المفيد الرجوع إلى المجلدات ٢٧ - ٣٤ من قصة الحضارة، حيث يعرض ول ديورانت أهمّ الأحداث التي رافقت ثورات العلم في أوروبا.

(٧٣) - قصة الحضارة، المجلد ٢٧، القاهرة، ١٩٧٤، الصفحات ١١٤ - ١١٥.

(٧٤) - المرجع السابق، الصفحات ١١٥ - ١٢٢ تحتوي صورة عن موقف الذهنية السائدة في العصور الوسطى الأوروبية تجاه العلم.

(٧٥) - قصة الحضارة، المجلد ٣٣، صفحة ١٨٢.

(٧٦) - المرجع السابق، صفحة ١٨٦.

(٧٧) - راجع تحليل هذه الفكرة في كتابنا: الفلسفة والانسان، مرجع مذكور، الصفحات ٣٤٤ - ٣٤٧.

(٧٨) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٤٠. وكان ماركس قد حلّل ظاهرة إختزال الوجود الانساني في العمل وفق قوانين المجتمع الرأسمالي، حيث «لم يسمح للعمل بأن يكون نشاطاً تلقائياً وإجتماعياً، وخلّاقاً ونافعاً. وقامت الأسواق والأرباح الرأسمالية بإعاقة أكبر حاجة إنسانية أساسية - وهي النشاط التعبيري. لقد إغترب العمال (إنفصلوا) عن عملهم وعن أجسامهم. ما الذي يشكل إغتراب الانسان؟ أولاً ان العمل خارجي بالنسبة للعامل، أي أنه ليس جزءاً من طبيعته، وبالتالي، فإنه لا يحقّق نفسه في عمله، بل ينفي نفسه، ويمارس إحساساً بالتعاسة بدلاً من السعادة، ولا يطور طاقاته الذهنية والجسدية بحرية وإنما يرهق جسدياً وينحّط عقلياً. ولذا لا يشعر العامل بالاطمئنان إلّا خلال وقت فراغه، بينما يشعر بأنه غريب مشرّد في عمله. انه لا يعمل عن طيب خاطر، وإنما لأن العمل مفروض عليه، فهو عمل قسري. إنه ليس إشباعاً لحاجة، وإنما وسيلة لاشباع الحاجات الأخرى... ان العمل الخارجي، العمل الذي يغترب فيه الانسان عن نفسه، هو عمل التضحية بالذات والقضاء عليها...». ذكرهارايلي في الغرب والعالم، الجزء الثاني، مرجع مذكور، الصفحات ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٧٩) - روجيه غارودي: حوار الحضارات، مرجع مذكور، صفحة ٤٢.

(٨٠) - المرجع السابق، الصفحات ٤٢ - ٤٣.

(٨١) - برتراند راسل: حكمة الغرب. ترجمة فؤاد زكريا، نشر عالم المعرفة، العدد ٦٢، شباط - فبراير ١٩٨٣، الكويت، صفحة ٣٢٢.

(٨٢) - سيد حسين نصر: العلوم والمعرفة في الاسلام، صفحة ١٨، من الترجمة الفرنسية الصادرة عن منشورات سندباد، باريس، ١٩٧٩.

(٨٣) - يقول جان غيتون في كتابه الله والعلم، انه «في مقابل مادية وتحديدية **déterminisme** علماء القرن التاسع عشر، سوف تظهر ما وراء الواقعية **Métarealisme** كرؤية جديدة باتت تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على رجال القرن العشرين. أنظر:

- Jean Guitton: Dieu et la Science; Ed. Grasset, Paris, 1991, P. 28.

(٨٤) - يحلّل غيتون في كتابه المذكور موقف الانسان من الحياة والموت انطلاقاً من تعّقله لنوريّ الدين والعلم، فيقول: «طيلة حياتي، كان تفكيري مشغولاً بسؤال يطرح نفسه على الجميع: معنى الحياة والموت. وفي الأساس، كان هذا هو السؤال الوحيد الذي توجّه اليه الحيوان المفكر منذ البداية: الحيوان المفكر الوحيد الذي يدفن أمواته، الوحيد الذي يفكر بالموت، الذي يفكر بموته. ولكي يضيء طريقه في الظلمات، ولكي يتأقلم مع الموت، فان هذا الحيوان الذي تأقلم جيداً مع الحياة، لم يملك سوى نورين: واحد يدعى الدين وآخر يسمى العلم...»، المرجع السابق، صفحة ٢٩.

(٨٥) - حول مفارقة العلاقة بين العلم الفاوستي والعلم الابولوني، حول غايات العلم الغربي والموطن النفسي لهذا الأخير، راجع كتاب شبنغلر، إنحطاط الغرب، مرجع مذكور، الطبعة الفرنسية، الجزء الأول، الصفحات ٣٥٩ - ٤١١.

(٨٦) - Daryush Shayegan: Qu'est - ce qu' une révolution religieuse ; Ed. Les Presses d'au jourd'hui, Paris, 1982, P. 17.

(٨٧) - روجيه غارودي: نداء إلى الأحياء، مرجع مذكور، الصفحات ٣٨ - ٤٠ .

(٨٨) - نقلاً عن المرجع السابق، صفحة ٤٤ . وللمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، راجع :

- Jacques Monod: Le Hasard et la Nécessité; Ed. du Seuil, Paris, 1970.

(٨٩) - ذكرها فيليب نمو في دراسته: هل تختصر التقنية الغرب من هيدغر إلى التوراة، مرجع مذكور، صفحة ٢٣٧ .

(٩٠) - نقلاً عن جان برون في كتابه عودة ديونيسوس :

- Jean Brum: Le retour de Dionysos; Ed. Descleé, Paris, 1969, P. 61.

(٩١) - للمزيد من التفاصيل حول ظاهرة مكننة الانسان وأنسنة الآلة، انظر الظواهر والأمثلة التي ذكرها جان برون في كتابه المذكور، الصفحات ٦٥ وما بعدها.

(٩٢) - ذكرها جون ماكوري في كتابه: الوجودية، مرجع مذكور ، الصفحات ١٢٤ - ١٢٥ . وحول العلاقة بين الانسان والآلة، راجع كتاب شبنغلر، الطبعة الفرنسية، الجزء الأول، الصفحات ٤٥٨ - ٤٦٧ .

(٩٣) - روجيه غارودي: نداء إلى الأحياء، مرجع مذكور، صفحة ٤٨ .

(٩٤) - المرجع السابق، صفحة ٤٧ .

(٩٥) - فيليب نمو: هل تختصر التقنية . . . مرجع مزكور، صفحة ٢٤١ .

(٩٦) - يقول شبنغلر ان المدنية هي المصير المحتوم للحضارة. . . إنها الموت يتبع الحياة، إنها الصلابة تعقب المرونة. . . وحول علاقة المدنية بالحضارة، انظر الصفحات ٨٧ - ٨٨ من كتابه المذكور، الجزء الأول، الطبعة العربية.

(٩٧) - يقول هيدغر، في كتابه الخاص عن نيتشه، نشر غاليمار، باريس، ١٩٨٠، الصفحات ٢٤٥ - ٢٤٦ : «منذ ان كانت حيوانية الانسان موكولة إلى إرادة الاقتدار بوصفها الجوهر الخاص بهذه الحيوانية، فان الانسان يصبح «الحيوان القائم بصلابة» . . . بالمقابل، فان الانسان الذي بحث لغاية الآن، عن تعريف له في العقل وحده يصبح عبارة عن «الحيوان الذي لم يقم بعد» . لهذا السبب، ومن وجهة نظر عدمية، تعني كلمة «أنسنة» انها تجعل الانسان، باديء الأمر، الانسان القائم بواسطة عكس أولوية العقل إلى أولوية الجسد» .

(٩٨) - دار يوش شاياغان: ما هي الثورة الدينية، مرجع مذكور، صفحة ١٢ .

(٩٩) - المرجع السابق، الصفحات ١٢ - ١٣ .

(١٠٠) - نقلاً عن «سياسة نيتشه» ، مرجع مذكور، صفحة ٥٤ . وحول التحليل النفسي والأخلاقي لهذه الظاهرة، من المفيد الرجوع إلى كتاب نيتشه: ما وراء الخير والشر :

- F. Nietzsche: Par délà le bien et le mal; Ed. 10 - 18 , Paris, 1977.

راجع أيضاً العدمية الأوروبية، مرجع مذكور، صفحة ٢٥٦ .

(١٠١) - نيتشه: العدمية الأوروبية، مرجع مذكور، الصفحات ٢٨٠ - ٢٨١ .

(١٠٢) - روجيه دي باسكيه: اكتشاف الاسلام، بالفرنسية، جنيف، بدون تاريخ، صفحة ١١.

(١٠٣) - المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٠٤) - سياسة نيتشه، مرجع مذكور، صفحة ٢٨٤.

(١٠٥) - إكتشاف الاسلام، مرجع مذكور، الصفحات ١٣ - ١٤.

(١٠٦) - يقول نيتشه ، في كتابه إرادة الاقتدار عن العدمية بما هي إنخفاض القيّم وإفتقاد المعنى : « ان أكثر القيّم علواً وإرتفاعاً فقدت قيمتها، ولم تعد تمارس فعاليتها البناءة المحيية. . . ان الناس قد أعوزتهم الغاية من الوجود، وأعوزهم الجواب على سؤالهم لأنفسهم لماذا هم يحيون ويوجدون؟ فحياة الدين تنحسر وتترك من ورائها الغدران والمستنقعات، والأمم تتباعد عن بعضها البعض ويسود بينها الشقاق والعداوة. . . والعلوم تصبح أشتاتاً وتقضي على أشدّ ما آمن الناس به وإعتقدوه قوة ورسوخاً. . . وكل شيء يمهد الطريق للبربرية القادمة. . . »، صفحة ٤٣.

أما ظواهر الظلامية الحديثة، فقد تحدث عنها في كتابه، العدمية الأوروبية، مرجع مذكور، الصفحات ٢٢٧ - ٢٢٩.

(١٠٧) - دار يوش شاياغان: ما هي الثورة الدينية، مرجع مذكور، صفحة ١٠٧.

(١٠٨) - نيتشه: إرادة الاقتدار، مرجع مذكور، صفحة ٢١.

(١٠٩) - لم نرغب في تحليل ظاهرة الغلبة وتفاصيلها في علاقة الغرب مع بقية العالم اذ انها تخرج عن موضوع هذا الكتاب، وقد تركناها لدراسة مستقلة ستصدر بعد هذا الكتاب بعنوان: الاسلام وغلبة الغرب.

(١١٠) - روجيه غارودي: نداء إلى الأحياء، مرجع مذكور، صفحة ٦٢.

(١١١) - المرجع السابق، صفحة ٥٢.

(١١٢) - نقلاً عن شارل اندلر: نيتشه، حياته وفكره. مرجع مذكور، الجزء الثاني، الصفحات ٢٣٧ - ٢٣٨.

(١١٣) - روجيه غارودي: من انفصال الغرب إلى حوار الحضارات، مرجع مذكور، الصفحات ١٠٣ - ١٠٤.

(١١٤) - نيتشه: إرادة الاقتدار، مرجع مذكور، الصفحات ٤٣ - ٤٤.

(١١٥) - المرجع السابق، صفحة ١٨٤.

(١١٦) - يذكر غارودي، في كتابه وعود الاسلام، ان أوروبا «هي القارة الوحيدة في العالم حيث لم تولد أبداً ديانة كبرى». صفحة ١٨ من الطبعة الفرنسية، نشر du Seuil باريس، ١٩٨١.

(١١٧) - نقلاً عن نداء إلى الأحياء، مرجع مذكور، صفحة ٥٥.

(١١٨) - حول قصة الرجل المجنون الذي يبحث عن الله ويتهم الغربيين بقتله رغم عدم إدراكهم لهذا الفعل الشنيع، وردود أفعالهم تجاه هذا المجنون، انظر مقالة موت الله في كتاب المعرفة الفرحة، نشر غاليمار، باريس، ١٩٦٧، الصفحات ١٣٧ - ١٣٨. كما يمكن الرجوع إلى ترجمتنا الكاملة لهذه القصة في كتابنا الفلسفة والانسان، مرجع مذكور، الصفحات ٣١٧ - ٣١٨ و ٣٨٢ - ٣٨٣.

(١١٩) - ذكرها جون ماكوري في كتاب الوجودية، مرجع مذكور، الصفحات ٦٨ - ٦٩.

(١٢٠) - نيتشه: المعرفة الفرحة، مرجع مذكور، صفحة ١٧٣.

(١٢١) - Karl Jaspers: Nietz sche , introduction à sa philosophie, Ed. Gallimard, Paris, 1978, PP. 247 - 248.

(١٢٢) - حول تحليل هيدغر لرؤية نيتشه حول موت الله، راجع :

- Martin Heidegger: le mot de Nietzsche : Dieu est mort; Paris, 1969.

(١٢٣) - داريوش شاياغان : ما هي الثورة الدينية، مرجع مذكور، الصفحات ١١٦ - ١١٧ .

(١٢٤) - نقلاً عن المرجع السابق، الصفحات ١١٧ - ١١٨ .

(١٢٥) - المرجع السابق، صفحة ١٢٣ .

(١٢٦) - جان غيتون : الله والعلم، مرجع مذكور، صفحة ٣٣ .

المصادر والمراجع

I- المصادر والمراجع باللغة العربية:

- القرآن الكريم.
- الامام أحمد ابن حنبل: مسند أحمد، شرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٥٤.
- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي: العلل المتناهية في الأحاديث الواهية. طبعة حيدر أباد الدكن، ١٩٨١.
- إبن أبي أصيبعة: عيون الانباء في طبقات الأطباء. نشر مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥.
- علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧.
- محمد بن ابن مكرم ابن منظور: لسان العرب. نشر دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة. نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١.
- ابن فضلان: رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة. نشر مديرية احياء التراث العربي، دمشق، ١٩٧٧.
- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم. نشر مجلة المشرق باشراف الأب لويس شيخو، بيروت، ١٩١١.
- عبد الله بن مسلم ابن قتيبة: الأمامة والسياسة. نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨١.
- ابن ماجة، محمد بن زيد القزويني: سنن ابن ماجة. نشر دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن أبي الدنيا: العقل وفضله، تحقيق ونشر عزت العطار الحسيني، القاهرة، ١٩٤٦.
- ابن قيم الجوزية: المنار المنيف في الصحيح والضعيف. طبعة حلب، بدون تاريخ.
- أبو المظفر الاسفراييني: التبصير في الدين. تحقيق الشيخ زاهد الكوثري، القاهرة، ١٩٤٠.
- أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. القاهرة، ١٩٥٩.
- عماد الدين أبو الفدا ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. نشر دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٨.
- سمير أمين: - التطور اللامتكافىء... ترجمة برهان غليون، نشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٤.
  - امبراطورية الفوضى. ترجمة سناء أبو شقرا، نشر دار الفارابي، بيروت، ١٩٩١.
- زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة. نشر مكتبة مصر، القاهرة، طبعة ١٩٧٣.
- مصطفى ابراهيم، بالاشتراك مع آخرين: المعجم الوسيط. القاهرة، بدون تاريخ.
- ثيودور أويزرمان: تطور الفكر الفلسفي. ترجمة سمير كرم، نشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.

- توماس أرنولد: تراث الاسلام. ترجمة جرجيس فتح الله، نشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢.
- البرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة. ترجمة عبد الرحمن بدوي، نشر دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠.
- ف. بارتولد: تاريخ الحضارة الاسلامية. ترجمة حمزة طاهر، نشر دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦.
- عبد الرحمن بدوي: - من تاريخ الالحاد في الاسلام. بدون ناشر، القاهرة، ١٩٤٥.
- فلسفة العصور الوسطى. نشر دار القلم، بيروت، ١٩٧٩.
- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. نشر دار القلم، بيروت - الكويت، ١٩٧٩.
- مالك بن نبي: - شروط النهضة. نشر دار الفكر، بيروت، ١٩٦٦.
- ميلاد مجتمع. نشر دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٢.
- مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي. نشر دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٠.
- انطوان بلتيه وجان جاك غوبلو: المادية التاريخية وتاريخ الحضارات. ترجمة الياس مرقص، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.
- محمد بن عبد الله ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة أو تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. تحقيق علي الكتاني، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٥.
- أبو مظفر أسامة بن منقذ: كتاب الاعتبار. تحقيق فيليب حتي، نشر جامعة برنستون، طبعة ١٩٣٠.
- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري. نشر دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ.
- محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: الجامع الصحيح. نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.
- آمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي. نشر المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩.
- نعوم تشومسكي: ردع الديمقراطية، ترجمة فاضل جنكر، نشر مؤسسة عيبال، بيروت، ١٩٩٢.
- أبو حيان التوحيدي: المقابسات. تحقيق حسن السندوبي، نشر المطبعة الرحمانية. القاهرة، ١٩٢٩.
- أرنولد توينبي: - مختصر دراسة للتاريخ. ترجمة فؤاد محمد شبل، نشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦.
- العالم والغرب. ترجمة روفائيل جرجس، نشر الدار المصرية للطباعة القاهرة، بدون تاريخ.
- طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. نشر دار دمشق، دمشق، ١٩٧٤.

- نظير الجاهل: الأصل والتواصل في الاسلام. مقالة منشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، بيروت، ١٩٨١.
- الجرجاني: كتاب التعريفات. نشر مكتبة لبنان، بيروت، بدون تاريخ.
- الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٤٨.
- هشام جعيط: أوروبا والاسلام. ترجمة طلال عتريسي، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.
- كاتب جلبي: كشف الظنون. طبع الآستانة، ١٣١١ هجرية.
- الحاكم الحسكاني: شواهد التنزيل، نشر مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٧٤.
- بن شعبة الحرّاني: تحف العقول عن آل الرسول. نشر مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٧٤.
- إسماعيل حقي: روح البيان. نشر مطبعة الجامعة، استنبول، ١٩٢٦.
- محمد رضا ومحمد علي الحكيمي: موسوعة الحياة. مكتب نشر الثقافة الاسلامية، بيروت، ١٤٠٠ هجرية.
- بطرس الحلاق: قراءة في كتاب المشارق النقيضة... مقالة منشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، بيروت، ١٩٨٣.
- حسان حلاق: - دراسات في تاريخ الحضارة الاسلامية. نشر دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٩.
- العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، نشر الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٦.
- المطران جورج خضر: المسيحيون العرب والغرب. بالاشتراك مع آخرين، نشر مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١.
- فؤاد إسحق الخوري: نشأة الانتروبولوجيا والاجتماع وتطورهما. مقالة منشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٣٧ - ٣٨، بيروت، ١٩٨٥.
- محمد عبد الله دراز: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. نشر دار القلم، الكويت، ١٩٨٠.
- محمد عزة دروزة: الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث، نشر دار اليقظة، دمشق، ١٩٧٥.
- علي الدفاع: - تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين. نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١.
- اعلام العرب والمسلمين في الطب، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣.
- شمس الدين الأنصاري الدمشقي: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر. بالعربية والفرنسية، نشر المستشرق مهرين، ليبزيغ، ١٩٢٣.
- ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر. ترجمة الياس مرقص، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.
- ول ديورانت: قصة الحضارة، ٤٤ مجلداً، نشر جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٦٥ - ١٩٩٢.

- تركي رابح : الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم. نشر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤.
- برتراند راسل: - حكمة الغرب. ترجمة فؤاد زكريا، نشر سلسلة عالم المعرفة، الجزء الأول، العدد ٦٢، الكويت، ١٩٨٣. والجزء الثاني، العدد ٧٢، الكويت، ١٩٨٣.
- تاريخ الفلسفة الغربية. ترجمة محمد الشنيطي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧.
- كافين رايلي: الغرب والعالم. ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، القسم الأول، العدد ٩٠، حزيران ١٩٨٥، والقسم الثاني، العدد ٩٧، كانون الثاني ١٩٨٦، نشر سلسلة عالم المعرفة، الكويت.
- الشيخ أحمد رضا: - الخلافة، بدون ناشر وبدون تاريخ.
- معجم متن اللغة، بيروت، ١٩٥٨.
- م. روزنتال وب. يودين: الموسوعة الفلسفية. نشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٤.
- الن ريان: البروفسور هيغل في طريقه إلى واشنطن. ترجمة محمد السماك، مجلة الاجتهاد، العدد ١٥ - ١٦. ربيع وصيف ١٩٩٢، بيروت.
- أمين الريحاني: نور الأندلس. نشر دار الريحاني، بيروت، ١٩٦٩.
- محمد ضياء الدين الريّس: النظريات السياسية الاسلامية. نشر دار التراث، القاهرة، ١٩٧٦.
- محمدي الري شهري: ميزان الحكمة. نشر مكتب الاعلام الاسلامي، طهران، ١٤٠٣ هجرية.
- قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨١.
- خالد زيادة: تطور النظرة الاسلامية إلى أوروبا. نشر معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٣.
- نقولا زيادة: الاسلام في غرب أفريقيا. مقالة منشورة في جريدة الحياة، اعداد كانون الثاني - شباط، ١٩٩٢، بيروت.
- جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي. نشر دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
- عبد الحليم زين الدين: حضارة الجهاد في الاسلام، مقالة منشورة في مجلة الوحدة، العدد الرابع، تموز ١٩٨٠، بيروت.
- جعفر السبحاني: - معالم الحكومة الاسلامية. نشر دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٤.
- نظرية المعرفة. نشر الدار الاسلامية، بيروت، ١٩٩٠.
- عبد الرحمن السخاوي: المقاصد الحسنة في أحاديث اشتهرت على الالسنة. تحقيق عبد اللطيف عبد الوهاب، نشر دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٨.
- ادوار سعيد: الاستشراق. ترجمة كمال أبو ديب، نشر مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١.

- جوزف سماحة: البيئة والتنمية: هل يبقى الجنوب مكّب النفايات الشمالية. مقالة منشورة في جريدة الحياة، بيروت في ١٩٩٢/٢/٢١.
- نهاية التاريخ وردود الفعل. مقالة منشورة في مجلة الاجتهاد، العدد ١٥ - ١٦، ربيع وصيف ١٩٩٢، بيروت، الصفحات ٢٩٥ - ٣٠٨.
- دومينيك وجانين سورديل: الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي. ترجمة حسني زينة، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.
- رضوان السيد: - الأمة والجماعة والسلطة. نشر دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٤.
- العقل والدولة في الاسلام ، مقالة منشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، بيروت، ١٩٨١.
- من الشعوب والقبائل إلى الأمة. مقالة منشورة في مجلة الوحدة، العدد الرابع، بيروت، ١٩٨٠.
- جوزف شاخت: تراث الاسلام. نشر سلسلة عالم المعرفة، الاعداد ٨ و ١١ و ١٢، الكويت، ١٩٧٨ - ١٩٧٩.
- اوزوالد شبنغلر: تدهور الحضارة الغربية. ترجمة أحمد الشيباني، نشر دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
- علي الشامي: - الفلسفة والانسان. نشر دار الانسانية، بيروت، ١٩٩١.
- صراع العصبيات الحضارية. مقالة منشورة في مجلة الباحث، العدد ١٤، تشرين الثاني ١٩٨٠، بيروت.
- الحركة الصليبية وأثرها في الاستشراق الغربي. مقالة منشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، بيروت، ١٩٨٣.
- علموية الغرب والالوهية. مقالة منشورة في مجلة الفكر العربي، العدد ٤١، بيروت، ١٩٨٦.
- الحضارة والهوية الثقافية. مقالة منشورة في مجلة العرفان ، العددان الثاني والثالث، شباط - آذار، ١٩٩٢، بيروت.
- محمد بن ادريس الشافعي: الرسالة في أصول الفقه. تحقيق أحمد شاكر، نشر مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٤٠.
- محمد شديد: الجهاد في الاسلام، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠.
- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب. نشر دار النهار، بيروت، ١٩٧٨.
- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل. نشر دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠.
- جمال الدين الشيال: - التاريخ الاسلامي واثره في الفكر التاريخي الأوروبي في عصر النهضة نشر دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩.

- أثر العرب والاسلام في النهضة الأوروبية. مؤلف جماعي باشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة اليونيسكو، نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
- أحمد محمد صبيحي: في فلسفة التاريخ، نشر دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.
- محمد باقر الصدر: - الفتاوي الواضحة. نشر دار التعارف، بيروت، ١٩٨١.
- الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي: معاني الأخبار، نشر دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي. نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون تاريخ.
- حسن الضيقة: الفكر الغربي: معادلات السلطة والعقل والدين، مقالة منشورة في مجلة الغدير، العدد ١٤ - ١٥ - ١٦، حزيران ١٩٩١، بيروت.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٧١.
- فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين. نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٠.
- مصطفى كمال طلبة: إنقاذ كوكبنا، التحديات والآمال، حالة البيئة في العالم، ١٩٧٢ - ١٩٩٢. نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.
- توفيق الطويل: تراثنا العربي الاسلامي. نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ٨٧، الكويت، آذار ١٩٨٥.
- حسن عاصي: المنهج في تاريخ العلوم عند العرب، نشر دار المدائن، بيروت، ١٩٩١.
- إحسان عباس: العرب في صقلية. نشر دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٥.
- إبن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله. القاهرة، بدون تاريخ.
- محمود عبد الحليم: الاسلام والعقل. نشر دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦.
- أنور عبد الملك: تغيير العالم. نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٥، الكويت، ١٩٨٥.
- محمد بن عبد اللطيف العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الالباس عن أحاديث إشتهرت على ألسنة الناس. تحقيق عبيد دعّاس ، نشر مكتبة الوعي، حلب، ١٩٨٠.
- ابراهيم العريس: يوم دمّر الغرب ذاته وهو يعتقد انه إنما يدّمر الآخر؟ مقالة منشورة في جريدة الحياة، بيروت في ١٩٩٢/٤/٢١.
- محمد عصفور: صورة الاسلام والمسلمين في الأدب الغربي حتى القرن الثامن عشر. مقالة منشورة في مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الرابع، شتاء ١٩٧٨، الكويت.
- أبو العلا العفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الاسلام. نشر دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.
- صلاح العقاد: - المغرب العربي. نشر مكتبة الانجلو، القاهرة، ١٩٦٦.
- مغرب الاستعمار الفرنسي، نشر دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

- نجيب العقيقي: المستشرقون. نشر دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.
- محمد عمارة: الاسلام وفلسفة الحكم. نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

- عبد الله العمر: ظاهرة العلم الحديث، دراسة تحليلية وتاريخية. نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٩ أيلول ١٩٨٣، الكويت.

- روجيه غارودي: - حوار الحضارات. ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧٨.
- نداء إلى الأحياء. ترجمة ذوقان قرقوط، نشر دار دمشق، ١٩٨١.
- الاسلام في الغرب، قرطبة عاصمة الروح والفكر. ترجمة محمد الصدر، نشر دار الهادي، بيروت، ١٩٩١.
- أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي: - المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، نشر دار الاندلس، بيروت، ١٩٦٧.
- إحياء علوم الدين ، نشر دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- المستصفى من علم الأصول. نشر دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- تهافت الفلاسفة. نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢.
- برهان غليون: الدولة والدين. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١.
- فرانز فانون: سوسيولوجية ثورة. ترجمة ذوقان قرقوط، نشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٠.
- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٩.
- مفيد الفقيه: العقل في أصول الدين. نشر الدار العالمية، بيروت، ١٩٩٢.
- ارنست فيشر: ضرورة الفن. ترجمة ميشال سليمان، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٢.
- فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والانسان الأخير . نشر مركز الانماء القومي، بيروت ١٩٩٣.
- ظافر القاسمي: الجهاد والحقوق الدولية العامة في الاسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢.
- نزار قباني: قمة الزبالين. قصيدة منشورة في جريدة الحياة، العدد ١٠٧١٧، بيروت، في ١٩٩٢/٦/١٣.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. نشر دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

ـ زكريا بن محمد القزويني: آثار البلاد واخبار العباد. نشر دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
ـ هيرمان كان: العالم بعد مائتي عام، الثورة العلمية والتكنولوجية خلال القرنين القادمين. ترجمة شوقي جلال، نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ٥٥، الكويت، تموز ١٩٨٢.
ـ محمد كرد علي: خطط الشام. نشر المطبعة الحديثة، دمشق، ١٩٢٥ ـ ١٩٢٨.
ـ ارنست كاسيرر: الدولة والاسطورة. ترجمة أحمد حمدي محمود، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥.
ـ بيار كلاستر: مجتمع اللادولة. ترجمة محمد دكروب، المؤسسة الجامعية. للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.
ـ مهدي كلشني: منهج معرفة الطبيعة في القرآن. مجلة الغدير، العدد ٢١ ـ ٢٢. بيروت، ١٩٩٢.
ـ ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي: الرسائل الفلسفية. تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، نشر دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠.
ـ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٣.
ـ اوغست كورنو: ماركس وانجلز، حياتهما وأعمالهما الفكرية. ترجمة محمد عيتاني، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧١.
ـ جيرار لكلرك: الانتروبولوجيا والاستعمار. ترجمة جورج كتورة، نشر معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٢.
ـ جون لويس: مدخل إلى الفلسفة. ترجمة أنور عبد الملك، نشر دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨.
ـ أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.
ـ كارل ماركس: مختارات من ماركس وانجلز، نشر دار التقدم، موسكو، ١٩٦٨.
ـ جون ماكوري: الوجودية. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ٥٨، الكويت، تشرين الأول ١٩٨٥.
ـ الحارث بن اسد المحاسبي: ـ العقل وفهم القرآن. تحقيق حسين القوتلي، نشر دار الكندي ودار الفكر، بيروت، ١٩٧٨.
ـ كتاب الوصايا أو النصائح. تحقيق عبد القادر عطا، نشر مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٤.
ـ كيشوري محبوباني: أخطار التفسخ، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٣٠، حزيران ١٩٩٤، بيروت.
ـ عبد الحليم المجريطي: الرسالة الجامعة. تحقيق جميل صليبا، نشر مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٤٩.

- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار. نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣.
- مصطفى مرجان: كريستوف كولومبوس. . . اميركا. مقالة منشورة في جريدة الحياة، بيروت في ١٠ و ١٩٩٢/٤/١١.
- علي بن الحسين المسعودي: - مروج الذهب ومعادن الجوهر. منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٦ - ١٩٧٩.
- التنبيه والاشراف. نشر دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨١.
- أبو علي مسكويه: الهوامل والشوامل، نشر مطبعة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥١.
- مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري: صحيح مسلم. شرح النووي، نشر المطبعة المصرية ، القاهرة، ١٣٤٩ هجرية.
- محمد بن يوسف المغربي: جامع الشمائل. نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.
- محمد بن عبد الرؤوف المنادي: فيض القدير، نشر المكتبة الشعبية، بيروت، ١٩٧٨.
- حسين مؤنس: الحضارة. نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد الأول، كانون الثاني ١٩٧٨، الكويت.
- أبو الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩.
- مارتينو ماريو مورينو: المسلمون في صقلية. منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٨.
- البير ميمي: صورة المستعمِر والمستعمَر. ترجمة جيروم شاهين، نشر دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.
- محمد بن إسحق ابن النديم :الفهرست. نشر دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- مهدي نصار: الجماعة والسلطة في الاجتماع الاسلامي. مقالة منشورة في مجلة المنطلق، العدد ٥٩، بيروت، تشرين الأول ١٩٨٩.
- عبد المنعم النمر: تاريخ الاسلام في الهند. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.
- وليد نويهض: قمة الأرض كرّست الانقسام بين الشمال والجنوب. مقالة منشورة في جريدة الحياة، العدد ١٠٧١٧، بيروت في ١٩٩٢/٦/١٣.
- زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب. ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، نشر دار الآفاق الجديدة، . بيروت، ١٩٨١.
- صموئيل هنتنغتون :صدام الحضارات. ترجمة هنادي محمد. مجلة المنطلق، العدد ١٠٦، شتاء ١٩٩٤، بيروت، الصفحات ١٧٥ - ١٩٥.
- ان لم تكن الحضارات فماذا تكون ؟ مقالة منشورة في مجلة شؤون الأوسط، العدد٣٠، بيروت،حزيران - يونيو ١٩٩٤ ،الصفحات٥٠ - ٦٠.
- فريد هاليداي: ايديولوجيا أم ايديولوجيات العداء للمسلمين. المقالة الرابعة، جريدة الحياة، العدد ١١٤٠٧، الأربعاء ١٩٩٤/٥/١١.
- جورج هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نشر دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤.

- رزق الله هيلان: نظام عالمي جديد... ام حالة عابرة؟ مجلة الطريق، العدد ٣، أيار ١٩٩٤.
- أ. وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلم. الترجمة العربية، القاهرة، ١٩٣٦.
- جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط. منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧٥.
- دائرة المعارف الاسلامية، نشر دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ.
- الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا، مؤلف جماعي، بغداد، ١٩٥٢.
- مستقبلنا المشترك، إعداد اللجنة العالمية للبيئة والتنمية التابعة للأمم المتحدة، نشر سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٢، الكويت، تشرين الأول ١٩٨٩.
- تقرير الأمين العام للأمم المتحدة حول الموقف الاقتصادي الحرج في أفريقيا، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠ أيار ١٩٨٦، تقرير رقم أي/أس - ١٣/ز ت.
- برنامج الأولويات الأفريقية للعمل، مجلس رؤساء دول منظمة الوحدة الأفريقية، تقرير حول خطة التنمية الخمسية ١٩٨٦ - ١٩٩١، أديس أبابا، ١٩٨٥.
- تقرير الأمم المتحدة حول برنامج الأمم المتحدة للعمل من أجل الانعاش الاقتصادي والتنمية الافريقية، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، ١٩٨٦.
- مجلة الفرسان، الاعداد ٧٢٥ و ٧٢٦، باريس في ٦ و ١٩٩٢/١/١٣.
- ندوة الاسلام وتحديات العصر، جريدة السفير، الجمعة والسبت في ١٠ و ١١ حزيران ١٩٩٤، بيروت.
- ملحق جريدة النهار اللبنانية، العدد ٩٥، تاريخ ١٩٩٤/١/١.

II- المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- Gordon W. ALLPORT: The Nature of Prejudice; Ed. Anchor Books, 1958.
- Charles ANDLER: Nietzsche, Sa Vie et Sa Pensée ; 3 Volumes, Ed. N.R.F., Paris, 1958.
- Nizami - i ARUZI: Tchahar Maquala; Traduit du Persan par Isabelle de Gastines, sous Titre: Les quatre discours; Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1968.
- Ahmad AZIZ: Studies in Islamic Culture in the Indian Environment; Ed. Oxford U.P. , 1966.
- Gaston BACHELARD: Le Nouvel Esprit Scientifique; Ed. Puf, Paris, 1946.
Ruth BENEDICT: Echantillon de Civilisations; Ed. Gallimard, Paris, 1950.

- Martin BERNAL: Black Althena... Vol. I, 1987; II, 1991, Ed. Free Association, London.
- Marcel A. BOISARD: L'Humanisme de L'Islam; Ed. Albin Michel, Paris, 1979.
- G.H. BOUSQUET: Observations sur la nature et les causes de la Conquete Arabe, Studia Islamica, Vol. VI, Paris, 1956.
- Fernand BRAUDEL: - European Expansion and Capitalism, 1450 - 1650; in Chapters in Western Civilization, Ed. Columbia University Press, New York, 1961.
  - Capitalism and Material Life 1400 - 1800; Ed. Harper and Row, New York, 1973.
- Edward G. BROWN: Arabian Medecine; Traduit de l'Anglais par H.P.J. Renaud, Paris, 1939.
- Jean BRUN: le retour de Dionysos, Ed. Desclée, Paris, 1969.
- Emile BURNOU F: Science des Religions, Paris, 1880.
- R. CARNAP: La Science et la Métaphysique, Ed. Hermann, Paris, 1934
- A. CASTRO: The Structure of Spanish History; Princeton, 1954.
- Ali CHAMI: - Discours Politique arabe; Thèse de doctorat de 3 eme Cycle, Lyon, 1979.
  - l'Islam et la dominance de l'Occident, Thèse de doctorat d'Etat, Lyon, 1987.
- Jean - Paul CHARNAY: Les Contre - Orients, ou Comment Penser l'autre selon Soi; Ed. Sindbad, Paris, 1980.
- Samuel C. CHEW: The Crescent and The Rose, Oxford Uni. Press, New York, 1937.
- Pierre CLASTRE: La Société contre l'Etat; Ed. de Minuit, Paris, 1978.
- R. CROUSSET: l'Empire de Steppes, Paris, 1952.
- Maurice CROUZET: Histoire Générale de Civilisations, 7 Vol., Ed. P U F, Paris, 1953 - 1960.
- Míchel DEVEZE: l'Europe et le Monde à la fin du XVIII e Siècle; Ed. Albin Michel, Paris, 1970.
- Hichem DJAIT: l'Europe et l'Islam; Ed. Seuil, Paris, 1978.
- Roger De PASQUIER: Découverte de l'Islam; Genève, Sans date.
- P. Comarmond et C. DUCHET: Racisme et Société, Ed. Maspero, Paris, 1969.
- René DUMONT: Misère et Chomage, Liberalisme ou Démocratie; Ed. Seuil, Paris, 1994.

- René - Jean DUPUY: Politique de Nietzsche, Ed. Armand Colin, Paris, 1969.
- Emil DURKHEIM: Formes Elémentaires de la Vie Religieuse; Ed.Alcan, Paris, 1937.
- Jacques DUSCHENE - GUILLEMIN: - Zoroastre, Ed.Maisonneuve,Paris, 1948.
  - Ohramazd et Ahriman: l'Aventure dualiste dans l'Antiquitè, Ed. P U F. Paris, 1953.
-Frantz FANON: - Sociologie d'une rèvolution; Ed. Maspero, Paris, 1975.
  - Peau noire, masques blancs, Ed. Seuil, Paris, 1971.
- G. FERRAND: Relation et Voyages et textes gèographiques arabes, Persans et turcs relatifs à l'Extreme - Orient du VIII e au XVIII e siècle, Paris, 1913.
- Ernest FISHER: Nécessité de l'art; Ed. Sociales, Paris, 1965.
- Julien FRUEND: Sociologie de Max Weber; Ed. P U F. Paris, 1966.
- Roger GARAUDY: Pour un dialogue des Civilisations; Ed. Denaél, Paris, 1977.
  - Appel aux Vivants, Ed. Seuil, Paris, 1979.
  - Promesses de l'Islam; Ed. Seuil, Paris, 1981.
  - De la Secession de l'Occident au dialogue des Civlisations, in «L'impact de la Pensée occidentale rend - il Possible un dialogue réel entre les Civilisations»; Ed. Berg inter national, Paris, 1979.
- Louis GARDET: L'Islam, Religion et Communauté; Ed. Desclée de Bruwer, Paris, 1967.
- Hamilton A.R. GIBB: Studies of The Civlization of Islam; Ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk, Routledge and Kegan Paul, London, 1962.
- Edward GIBBON: Decline and Fall of The Roman Empire; Ed. J.B. Bury, 1908.
- Etienne GILSON: L'esprit de la philosophie médièvale, Ed. Vrin, Paris, 1969.
- Giulio GIRARDI: Chrétienté pour le Socialisme; Ed. du Cerf, Paris, 1976.
- Gustav F. Von GRUNEBAUM: L'identité Culturelle de l'Islam; Ed. Gallimard, N R F, Paris, 1973.
- Jean GUITTON: Dieu et la Science; Ed. Grasset, Paris, 1991.
- GUYAU: Irreligion de l'Avenir, Paris, 1880.
- L. HALPHEN: Les barbares, des grandes invasions aux Conquêtes turques du XI e siècle, Paris, 1926.
- Martin HEIDEGGER: - Nietzsche ; Ed. Gallimard, N R F, Paris, 1969.
- thomas HOBBES: Leviathan; Cambridge University Press, Cambridge, 1904.
- Eric J. HOBSBAWM: L'ère des rèvolutions, Ed. Fayard, Paris, 1969.

- Zigrid HUNKE: Le soleil d'Allah brille sur l'Occident; Ed. Albin Michel, Paris, 1963.
- Karl JASPERS: Nietzsche, introduction à sa philosophie, Ed. Gallimard, Paris, 1978.
- C. Merdith JONES: The Conven tional Saracen of the Songs of Geste, Speculum, 17, London, 1942.
- Georges JOSEPH: The Crest of The Peacock, Ed. Penguin, London, 1991.
- Emmanuel KANT: La Religion dans les limites de la Raison Ed. P U F, Paris, 1972.
- Paul KENEDI: Preparing for The Twenty First Century; Ed. Harper Collins, New York, 1993.
- Gerard LECLERC: Anthropologie et Colonialisme; Ed Fayard, Paris, 1972.
- Michel LERIS: La race et la Science; Ed. Unesco, Paris - Columbia, 1951.
- Bernard LEWIS: Race et Couleur en Pays d'Islam; Ed. Payot, Paris, 1982.
- Maurice LOMBARD: L'Islam dans sa Première grandeur, VIII e - XI e Siècle; Ed. Flammarion, Paris, 1970.
- Nicolo MACHIAVELLI: The Prince; Ed. Rando, New York, 1950.
- O. MANNONI: Psychologie de la Colonisation, Ed. Seuil, Paris, 1950.
- Jacques MARITAIN: - Humanisme integral, Paris, 1936.
  - La Science et la Sagesse, Paris, 1945.
- Karl MARX: - The Communist Manifesto, Ed. Sammuel H. Beer, Illinois, 1955.
  - Le Capital; Ed. Sociales, Paris, 1957 et 1965.
- Michel MAYER: Instructions Morales et Religieuses, Paris, 1885.
- André MIQUEL: L'Islam et sa Civilisation, VII e - XX e Sièxle.Ed. A.Colin, Paris, 1967.
- V. MONTEIL: L'Islam Noir, Paris, 1964.
- Albert MEMMI: - Portait du Colonisé, Ed. P.B.P., Paris, 1973.
  - Le Racisme; Ed. Gallimard, Paris, 1982.
- Jacques MONOD: Le Hasard et la Nécessité; Ed. Seuil, Paris, 1970.
- Baron de Charles de Segondat MONTESQUIEU: Esprit des Lois, in Œuvres Complètes, Ed. Seuil, Paris, 1964.
- Max MULLER: Origines et Développement de la Religion, Londres, 1873.
- J. Howard MUMFORD: O strange New World ; Ed. Viking press, New York 1964.
- Lewis MUMFORD: Technics and Civilization; Ed. Harc Brace Jovanovitch, New York, 1963.

Henry MECHOULAN: Le Sang de l'Autre, ou l'honneur de Dieu. Indiens, Juifs et morisques dans l'Espagne du siècle d'or; Ed. Fayard, Paris, 1979.

- Seyyed Hossein NASR: Sciences et Savoir en Islam; Ed. Sindbad, Paris, 1979.
- John U. NEF: The Industrial Revolution in Britain; Ed. Heath, New York, 1958.
- Philippe NEMO: Que la technique ne résume pas l'Occident : de Heidegger à la Bi ble, in « L'impact de la Pensée occidentale...» ; Ed. Berg international, Paris, 1979.
- Friedrich NIETZSCHE: - Nihilisme Européen; Ed. 10 - 18, Paris, 1976.
  - par - delà le Bien et le Mal; Ed. 10 - 18, Paris, 1977.
  - La Volontè de Puissance , Texte établi par F. Wurzbach; Ed. Gallimard, Paris, 1976.
  - Le Gai Savoir, Fragments posthumes (1881 - 1882), Textes et Variantes établies par G. Colli et M. Montinari, Ed. Gallimard, Paris, 1967.
  - Ainsi Parlait Zara Thoustra; Ed. 10 - 18, Paris, 1958.
- Richard NIXON: Seize The Moment, Americas Challenge in a One - Super Power World, Ed. Simon and Schuster, New York, 1992.
- Ignacio OLAGUE: Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne. Paris, 1969.
- R. Preiswerk et D. PERROT: Ethnocentrisme et Histoire; Ed. Anthropos, Paris, 1975.
- Henri POINCARE: La Valeur de la Science; Ed. Flammarion, Paris, 1908.
- Léon POLIAKOV: Le Racisme; Ed. Seghers, Paris, 1976.
- I.H. QURESHI: The Muslim Community of The Indo - Pakistan Sub - Continent; Ed. The Hague, London, 1962.
- Salomon REINACH: Histoire générale des Religions, Paris, 1909.
- Georges SARTON: History of Science; Ed. Harvard Uni. Press, 1952.
- Joseph SHACHT: The Legacy of Islam; Oxford Uni. Press, 1979.
- Daryush SHAYEGAN: Qu'est - ce qu'une révolution religieuse? Ed, Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1982.
- Ninian SMART: The World's Religion... Ed. Cambridge Uni. Press, 2 Vol. London, 1991.
- Herbert SPENCER: Premiers Principes, Londres, 1863.
- Oswald SPENGLER: Le déclin de l'Occident, Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle, 2 Vol., Ed. Gallimard, Paris, 1948.

- Claude Lévi - STRAUSS: L'Anthropologie Structurale deux; Ed. Plon, 1973.
  - Race et Histoire; Ed. Unesco, Paris, 1952.
- William G. SUMNER: Folkways; Ed. Ginn, New york, 1953.
- Gordon TCHILD: - L'Europe de pré - Histoire; Ed. Payot, Paris, 1962.
  - Naissance de la Civilisation, Genéve, 1964.
- M. TITUS: Islam in India and Pakistan; Calcutta, 1959.
- Arnold TOYNBEE: - L'histoire, un essai d'interprétation; Ed. Gallimard, Paris, 1951.
  - Man and mother Earth; Ed. Oxford Uni.Press, 1976.
- J.S. TRIMINGHAM: - Islam in Ethiopia, London, 1952.
  - Islam in West Africa, London, 1959.
  - Islam in East Africa, London, 1964.
  - The Influence of Islam Upon Africa, London, 1968.
- A.A. VASILIEV: Histoire de l'Empire Byzantin; Traduit du Russe par P. Brodin et A. Bourguina; Ed. A, Picard, 2 Vol., Paris, 1932.
- Milton VIOREST: The Great Documents of Western Civilization; Ed. Chilton Book; Philadelphia, 1967.
- Max WEBER: L'Ethique Protestante et l'esprit du Capitalisme; Ed. Plon, Paris, 1964.
- A.N. WHITEHEAD: Process and Reality; New York, 1960.
- Michel WIEVIORKA: Racisme et Xenophobie en Europe; Ed. La Decouverte, Paris, 1994.
- John WILLIAMS: Themes of Islamic Civilization; Ed. California Uni. Press, Berkley, 1971.
- Osman YEHIYA: Aspects intérieurs de l'Islam, in «Normes et Valeurs dans l'Islam Contemporain», Sous la diretion de Jacques Berque et Jean - Paul charnay; Ed. Payot, Paris, 1966.
- Dictionnaire français de B. Dupiney de Vorpière, Paris, 1860.
- Dictionnaire français de J.B.Belot, Paris, 1952.
- Dictionnaire Littré Emile, Paris, 1863 - 1872.
- Les droits Culturels Comme droits humains, (Cultural Rights as Human Rights); Ed. Unesco, Paris, 1973.
- La grande Encyclopédia; Ed. Lamirault et Cie., Paris, Sans date.

فهرس الموضوعات

■ القسم الثالث: عالمية الغرب

المؤلف في سطور

- الدكتور علي ديب الشامي.
- مواليد ١٩٤٩ في أرزون - لبنان الجنوبي.
- استاذ الفلسفة وعلم الاجتماع في الجامعة اللبنانية.
- مدير معهد العلوم الاجتماعية - الفرع الخامس.
- رئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب - الفرع الخامس.
- حائز على إجازة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية.
- حائز على دبلوم الدراسات المعمّقة في الفلسفة الغربية المعاصرة من جامعة ليون ٣ - فرنسا.
- حائز على دكتوراه حلقة ثالثة في الفلسفة التطبيقية من جامعة ليون ٣ - فرنسا.
- حائز على دكتوراه دولة في فلسفة الحضارة من جامعة ليون ٣ - فرنسا.
- شارك في عدة مؤتمرات علمية وثقافية، منها:
- مؤتمر جامعة اوكسيتانيا، نيم - فرنسا، ١٩٧٩.
- مؤتمر التربية الإسلامية، بيروت، ١٩٨١.
- مؤتمر شبيبة البحر الأبيض المتوسط، الجزائر، ١٩٨٦.
- مؤتمر التضامن العربي - الكاتالوني، برشلونة - اسبانيا، ١٩٨٧.
- المؤتمر القومي - الاسلامي، بيروت، ١٩٩٤.

من مؤلفاته:

- الصحراء الغربية، بيروت، ١٩٨٠.
- الفلسفة والانسان، بيروت، ١٩٩١.
- شارك في تأليف الكتب التالية:
- التربية الإسلامية والمركزية الغربية، بيروت، ١٩٨٢.
- الحوار الإسلامي - المسيحي، صيدا، ١٩٨٥.
- التسامح الديني، باللغة الفرنسية، برشلونة، ١٩٨٨.
- الحضارة الإنسانية بين التصوّر الديني والنظريات الوضعية، بيروت - لندن، ١٩٩٤.
- نشر العديد من الأبحاث والمقالات في المجلات الدورية المتخصّصة وفي الصحف اللبنانية والعربية.